

54

FICHTE: ACCION Y LIBERTAD

VIRGINIA LÓPEZ-DOMINGUEZ

EDICIONES PEDAGÓGICAS

TITULOS Y AUTORES:

1. ¿QUE ES FILOSOFIA? EL HOMBRE Y SU MUNDO
Manuel Maceiras
2. LA SABIDURIA ORIENTAL: TAOISMO, BUDISMO, CONFUCIANISMO
Tomás Gracia Ibars
3. MITOLOGIA Y FILOSOFIA: LOS PRESOCRATICOS
Angel J. Cappelletti
4. DE LOS SOFISTAS A PLATON: POLITICA Y PENSAMIENTO
Tomás Calvo
5. ARISTOTELES: SABIDURIA Y FELICIDAD
José Montoya y Jesús Conill
6. LA FILOSOFIA HELENISTICA: ETICAS Y SISTEMAS
Carlos García Gual
7. LA CULTURA CRISTIANA Y SAN AGUSTIN
J. A. García-Junceda
8. EL PENSAMIENTO HISPANOARABE: AVERROES
R. Ramón Guerrero
9. TOMAS DE AQUINO: RAZON Y FE
Jesús García López
10. DE OCKHAM A NEWTON: LA REVOLUCION DEL PENSAMIENTO CIENTIFICO
Carlos Mínguez
11. EL RENACIMIENTO: HUMANISMO Y SOCIEDAD
E. García Estébanez
12. EL RACIONALISMO Y LOS PROBLEMAS DEL METODO
Javier de Lorenzo
13. EMPIRISMO E ILUSTRACION INGLESA: DE HOBBES A HUME
J. C. García-Borrón Moral
14. LA ILUSTRACION FRANCESA: ENTRE VOLTAIRE Y ROUSSEAU
Arsenio Ginzo
15. KANT: CONOCIMIENTO Y RACIONALIDAD
S. Rábade, A. López y E. Pesquero
Vol. I. El uso teórico de la Razón
Vol. II. El uso práctico de la Razón
16. HEGEL, FILOSOFO ROMANTICO
Carlos Díaz
17. DEL SOCIALISMO UTOPICO AL ANARQUISMO
Félix García Moriyón
18. MARX Y ENGELS: EL MARXISMO GENUINO
Rafael Jerez Mir
19. COMTE: POSITIVISMO Y REVOLUCION
Dalmacio Negro Pavón
20. EL EVOLUCIONISMO: DE DARWIN A LA SOCIOBIOLOGIA
Rafael Grasa Hernández
21. SCHOPENHAUER Y KIERKEGAARD: SENTIMIENTO Y PASION
Manuel Maceiras Fafián
22. EL PENSAMIENTO DE NIETZSCHE
Luis Jiménez Moreno
23. FREUD Y JUNG: EXPLORADORES DEL INCONSCIENTE
Antonio Vázquez Fernández
24. EL KRAUSISMO Y LA INSTITUCION LIBRE DE ENSEÑANZA
A. Jiménez García
25. UNAMUNO, FILOSOFO DE ENCRUCIJADA
Manuel Padilla Novoa
26. ORTEGA Y LA CULTURA ESPAÑOLA
P. J. Chamizo Domínguez
27. HUSSERL Y LA CRISIS DE LA RAZON
Isidro Gómez Romero
28. LOS EXISTENCIALISMOS: CLAVES PARA SU COMPRENSION
Pedro Fontán Jubero
29. MARCUSE, FROMM, REICH: EL FREUDOMARXISMO
José Taberner Guasp y Catalina Rojas Moreno
30. UN HUMANISMO DEL SIGLO XX: EL PERSONALISMO
A. Domingo Moratalla
31. LA PSICOLOGIA HOY: ¿ORGANISMOS O MAQUINAS?
Pilar Lacasa y Concepción Pérez López
32. EL ESTRUCTURALISMO DE LEVI-STRAUSS A DERRIDA
Antonio Bolívar Botía
33. FILOSOFIA Y ANALISIS DEL LENGUAJE
J. J. Acero Fernández
34. CRITICA Y UTOPIA: LA ESCUELA DE FRANKFURT
Adela Cortina
35. LA CIENCIA CONTEMPORANEA Y SUS IMPLICACIONES FILOSOFICAS
A. Pérez de Laborda
36. LA ULTIMA FILOSOFIA ESPAÑOLA: UNA CRISIS CRITICAMENTE EXPUESTA
Carlos Díaz
37. GRACIAN
Jorge Ayala
38. PASCAL: CIENCIA Y CREENCIA
Alicia Villar Ezcurra
39. ESPINOSA: RAZON Y FELICIDAD
Sergio Rábade Romeo
40. LA QUIEBRA DE LA RAZON ILUSTRADA: IDEALISMO Y ROMANTICISMO
José Luis Villacañas
41. DILTHEY
Angel Gabilondo Pujol
42. EL PRAGMATISMO AMERICANO: ACCION RACIONAL Y RECONSTRUCCION DEL SENTIDO
43. BERGSON
Pedro Chacón Fuertes
44. J. P. SARTRE Y LA DIALECTICA DE LA COSIFICACION
Adolfo Arias Muñoz
45. EL PENSAMIENTO DE JACQUES MARITAIN
Juan Ramón Calo y Daniel Barcala
46. WITTGENTEIN
Jacobo Muñoz Veiga
47. HEIDEGGER Y LA CRISIS DE LA EPOCA MODERNA
Ramón Rodríguez García
48. FOUCAULT: HISTORIA DE LA VERDAD Y ONTOLOGIA DEL PRESENTE
Juan Manuel Navarro Cordón
49. ZUBIRI: EL REALISMO RADICAL
Antonio Ferraz Fayos
50. E. LEVINAS: HUMANISMO Y ETICA
Graciano González
51. HERMENEUTICA Y FILOSOFIA CONTEMPORANEA
Juan Manuel Navarro Cordón
52. NIHILISMO Y ESTETICA (FILOSOFIA DE FIN DE MILENIO)
Carlos Díaz
53. BAYLE O LA ILUSTRACION ANTICIPADA
Julián Arroyo Pomeda
54. FICHTE: ACCION Y LIBERTAD
Virginia López Domínguez

COORDINADORES:

Carlos Díaz, Manuel Maceiras Fafián, Manuel Padilla Novoa

SERIE
HISTORIA DE LA FILOSOFIA

54

FICHTE:
ACCION Y LIBERTAD

VIRGINIA LOPEZ-DOMINGUEZ



EDICIONES PEDAGÓGICAS
Galileo, 26 - local 12
Teléf./Fax: 448 06 16
ISBN: 84-411-0106-X
Depósito legal: M. 20.067-1995
Fotocomposición: EFCA, S. A.
Parque Industrial «Las Monjas», Torrejón de Ardoz - 28850 Madrid
Printed in Spain

Indice

Introducción

Presentar una obra sobre la filosofía de Fichte escrita en castellano exige todavía hoy día explicar las razones de semejante empresa. A pesar del esfuerzo que durante los últimos años se ha hecho en España para difundir su pensamiento, gran parte de los interesados en la filosofía no sólo desconocen el importantísimo papel que este autor desempeñó dentro del idealismo y el romanticismo alemán sino que además ignoran cuáles fueron sus verdaderas aportaciones a la cultura universal. Este desconocimiento se debe en gran medida al predominio de una versión tipificada y reductora de lo que fue su pensamiento.

La historia de las malinterpretaciones de la filosofía fichteana comienza con sus propios contemporáneos, en particular, a través de Schelling y de Hegel. A fines del siglo XVIII y principios del XIX, en un ambiente filosófico tan rico en pensadores fecundos y originales, como lo fueron Kant, Fichte, Schelling, o incluso Goethe y Schiller, sólo era posible abrirse paso a una concepción propia desde la polémica y la oposición a las grandes figuras, aún a riesgo de forzar o malentender su pensamiento. Este fue el caso de Hegel, cuya visión de la historia de la filosofía tanto ha influido en generaciones posteriores, llegando inclusive a perdurar a lo largo del siglo XX.

La filosofía hegeliana clausuró el horizonte histórico del pensar

al presentarse a sí misma como la última y más perfecta síntesis de todo el desarrollo filosófico anterior a ella. Y en ese devenir filosófico, la Doctrina de la ciencia fichteana ocupaba el lugar de un idealismo subjetivo que sólo podía adquirir sentido en su confrontación a la filosofía de la naturaleza de Schelling (idealismo objetivo) y en su absorción por un idealismo absoluto como el de Hegel. De esta manera, todo el impresionante edificio de la filosofía fichteana quedaba interesadamente reducido a un subjetivismo solipsista y con ello se perdía el verdadero sentido que para su autor tenía la Doctrina de la ciencia, se perdía su aspecto práctico, aquello que le había permitido a Fichte presentarla como el «primer sistema de la libertad». Esta descalificación respondía quizá a la ignorancia de Hegel, quien había leído pocos textos de Fichte, o tal vez a su propio interés por eliminar lo que podía ser, como bien hizo notar Luigi Pareyson, una crítica avant la lettre *de un sistema como el suyo, en el que el individuo queda finalmente absorbido por lo absoluto. En este sentido, la filosofía de Fichte representaba la peligrosa demostración de que es posible construir un sistema en el que los individuos sean una realidad irreductible pero, a la vez, se presenten como lugar de manifestación de lo infinito.*

Claro que esta actitud de Hegel no tiene por qué sorprender. Podríamos citar a otros filósofos que también han tenido una visión reductora e interesada de la filosofía anterior a ellos. Para el caso que nos ocupa, bastaría con citar a Heidegger, recordando su famosa afirmación de que la filosofía ha olvidado su tarea más importante, la de pensar el ser como lo que hace posible a todo ente. Quizá sin darse cuenta de ello, con esta afirmación Heidegger se hacía eco de ese mismo olvido, descartando de un plumazo un intento como el de Fichte, tan sorprendemente cercano al suyo, un intento de pensar el ser, no como sustancia, sino como actividad de simple afirmación, como puro devenir, como pura fluencia y, a la vez, como fundamento de todo acto concreto. Alguien podría decir que de todas formas Heidegger sigue teniendo razón y que en Fichte nos encontramos con una reducción del ser al sujeto, lo cual es cierto, aunque con salvedades. Deberíamos agregar que es tan cierto como lo es para Heidegger el que la concreción del ser, su ahí, está en el hombre, porque también para Fichte existe un hiato irracional, una diferencia radical entre el ser y el sujeto finito, diferencia que se expresa en sus primeras obras como imposibilidad de deducción del segundo principio (por tanto también del

tercero) respecto del principio fundamental y, en las últimas, como disyunción entre ser y saber.

El reconocimiento de estos paralelismos entre Heidegger y Fichte (a los cuales podríamos agregar unos cuantos más aunque éste no es el sitio indicado para ello) no debe considerarse tanto como una denuncia sino como un intento de llamar la atención sobre un pensador como Fichte, cuya vigencia quedaría demostrada por el hecho de que, a su manera, planteó muchos de los temas que preocupan al pensamiento contemporáneo. En este sentido, creo que resulta mucho más fructífero concentrarse en la Doctrina de la ciencia y hacer hincapié en aquellos aspectos innovadores en su época y que por diversas circunstancias pasaron más o menos desapercibidos a sus sucesores.

En primer lugar, Fichte es un postkantiano, pretende ser un continuador y un investigador de la filosofía crítica, por tanto, recoge el principal descubrimiento de Kant, la idea de que la realidad sólo puede ser explicada y comprendida por el hombre en la medida en que tiene alguna relación con él. Así, Fichte se instala decididamente en ese nuevo campo del saber que acaba de ser abierto, en el campo de la antropología. Como Kant, también él tiene el convencimiento de que la etapa de la filosofía dogmática se ha acabado definitivamente, y con ella la pretensión de enfrentarse ingenuamente a la realidad buscando un fundamento, un ser, al que la razón pueda tener un acceso directo. Ha terminado, pues, la etapa de la omnipotencia de la razón puramente especulativa, porque, a partir de Kant, se hace necesario admitir que el mundo está siempre cargado de intenciones y significaciones subjetivas. De ahí que, desde Fichte en adelante, los idealistas consideren que la principal tarea de la filosofía consiste en explicar la génesis de la conciencia, lo cual no significa otra cosa que mostrar cómo el mundo es construido por el sujeto. En otras palabras, para ellos la construcción de la realidad no es sino la desconstrucción del mundo, el poner en evidencia que lo que nos rodea carece de una realidad en sí misma, no es en el fondo sino un todo semántico que creamos los individuos como resultado de nuestras necesidades de actuación. Puede que ese mundo exista realmente con independencia de nosotros, como de hecho admite Fichte, pero ello no quita que para el hombre sólo sea una realidad cultural, un producto reductible al Yo.

Este Yo al que se reduce la realidad no es puramente individual, es un Yo que compartimos y acreditamos todos los sujetos particulares, porque, como en Kant, se trata de un Yo trascenden-

tal. Pero, a diferencia de Kant, no se trata de un Yo limitado por la presencia de un objeto a construir, no es un Yo teórico sino un Yo absoluto, pura actividad que se pone a sí misma. De este modo, el individuo deja de ser entendido como simple sustancia, como una cosa entre otras cosas, pasa a ser también acción, una acción que pretende ser absoluta y choca con el obstáculo permanente del mundo que se rebela a su actuación. El hombre se convierte entonces en impulso, en un ser dinámico que, por un lado, aspira a actuar absolutamente según los dictados de su razón y, por otro, se descubre constantemente frustrado en ésa, su ansia de infinitud y perfección.

En consecuencia, si el Yo absoluto es actividad pura, el Yo finito es relación, relación con lo que se le opone, relación con el No-yo, relación con lo otro y, sobre todo, con los otros. Por eso Fichte se niega a admitir la cosa en sí en su sistema, a la vez que reconoce que es absurdo pensar en un Yo absoluto aislado: «Es imposible —nos dice en las Lecciones sobre el destino del sabio *de 1794— considerar al hombre en sí aislado, como puro yo sin relación alguna con las cosas exteriores ni con los seres racionales, sus semejantes» (SW, VI, p. 295).*

Vivimos, pues, inmersos en una complicada red de relaciones. En sí mismo, el Yo no sería nada, sus actos se disolverían en el no ser. Para que ellos adquieran un sentido, han de inscribirse en una trama de referencias recíprocas a otros Yoes. Sólo de este modo puede entenderse el individuo, ya que sólo así, en relación con los otros seres racionales, podrá desarrollar su parte más noble, más propiamente subjetiva, más espiritual, esto es, la moralidad.

Esta alusión a la alteridad no constituye sólo una condición explicativa más de la conciencia porque, incluso desde el punto de vista material, desde el punto de vista de la historia concreta de cada individuo, la razón no podría desarrollarse si no entrara a formar parte de ese complejo juego, porque la razón humana es esencialmente intersubjetiva.

Ello supone, entonces, que el estado humano es un estado de apertura, que el hombre es un proyecto que debe realizarse a sí mismo. Es esta necesidad de hacerse a sí mismo libremente y en relación con los otros, lo que explica que la naturaleza deje nacer al ser humano en una situación de completa precariedad e indeterminación, mientras que termina su tarea perfectamente en el resto de las especies animales dotándolas de todos los instrumentos necesarios para enfrentarse a las vicisitudes de la lucha por la exis-

tencia. La indigencia del recién nacido es la prueba de nuestra libertad.

Pero la realización de semejante libertad no es planteada por Fichte abstractamente, como habría sugerido Hegel más tarde, porque el campo de actuación intransferible de cada uno es su cuerpo, el único lugar concreto en el que se tiene derecho a actuar con entera libertad. Así, el cuerpo se convierte en instrumento de transformación del mundo, pero también en el medio por excelencia para entablar cualquier relación intersubjetiva basada en el mutuo respeto, por tanto, en el medio para acceder a la racionalidad.

El acceso a la razón no se realiza a través de un aprendizaje puramente intelectual, es una tarea del hombre en cuanto ser encarnado, una tarea de la que se hace consciente a través del sentimiento, porque, según Fichte, la relación originaria del sujeto con el mundo es emocional. De esta manera, con la admisión de que estamos instalados emotivamente en el mundo y que sobre esta base se edifica toda razón, incluso en su aspecto especulativo, Fichte alcanza una visión integrada del individuo, que le permite dotar de contenido a la ética kantiana sin alterar el principio de autonomía de la razón práctica.

Es este reconocimiento de la emoción como instancia constitutiva del ser racional, lo que deja a Fichte una salida abierta a la ineficacia de la filosofía para alcanzar lo absoluto. Como ocurre con el Heidegger de la última época, también Fichte tuvo la honestidad de reconocer las limitaciones de la razón filosófica, admitiendo que no todo es explicable, que siempre hay un punto en el que la razón debe declarar su incapacidad para fundamentar lo real, y este punto se encuentra siempre en el paso de lo infinito a lo finito, del ser puro al saber que se da en el Yo absoluto. A pesar de que habitualmente se presente el idealismo alemán como un claro ejemplo de la autosuficiencia de la razón, esta omnipotencia no es aplicable a la filosofía fichteana, ni en las versiones de Jena ni en las posteriores de Berlín. En el primer caso, Fichte reconoce que la admisión del No-yo absoluto representa un paso absurdo dentro del sistema por su indeducibilidad formal desde el Yo absoluto, un paso que, sin embargo, se hace necesario para explicar la finitud del sujeto empírico. En el segundo caso, Fichte sostiene que el ser en su pureza es inalcanzable para la razón porque constituye un en-sí que sólo a través de un salto puede convertirse en un para-sí. De este modo, la filosofía se ve obligada a aceptar que su misión es restringida: sólo puede hacer concebible

lo inconcebible (alétheia *en Heidegger) y junto con el desvelamiento ha de dejar lugar para el misterio* (lethé). *Este misterio únicamente podrá ser sentido y ello a través del amor al ser, o a Dios, en la religión, una religión que, según Fichte, no quita a la filosofía su lugar preponderante como último y más perfecto modo de comprensión del mundo sino que sólo indica sus limitaciones.*

Yo creo que una interpretación correcta de Fichte no puede dejar de lado estos aspectos y, por eso, les he prestado una atención preferente en la exposición que sigue, en la cual, además, he procurado presentar el pensamiento de este autor en estrecha relación con sus experiencias vitales. Para ello, me he concentrado especialmente en el período de Jena (1794-1799), haciendo sólo unas breves alusiones a los derroteros que seguirá la filosofía fichteana posterior. Y me he decidido por esta etapa, puesto que su conocimiento es imprescindible para abordar el estudio de las reflexiones posteriores sin caer en la tópica visión de un Fichte maduro irracionalista, nacionalista y reaccionario. Es cierto que éste es el período más conocido por el público filosófico español, pero todavía lo es de un modo muy incompleto.

Por otra parte, también he preferido evitar un estudio detallado de las concepciones políticas de Fichte, porque creo que este aspecto de su pensamiento tiene una cierta autonomía y unidad por sí mismo dentro una evolución muy discutible. La política no es para él sólo la aplicación de unos principios morales sino la síntesis de estos principios con la realidad que se cuenta, por tanto, los proyectos políticos no son algo absoluto sino que dependen de las circunstancias históricas. Es esta característica la que otorga a la política un peculiar lugar dentro del sistema y permite realizar sobre ella un análisis, en cierto sentido (y sólo en cierto sentido), independiente del resto de sus reflexiones.

Quisiera aclarar, además, que ésta pretende ser una exposición general del pensamiento de Fichte, con todos los defectos y virtudes que ello supone, principalmente el de sacrificar la complejidad y la profundidad a la claridad en la comprensión. Espero que al menos este último objetivo se haya cumplido.

Por último, quiero expresar desde aquí mi gratitud hacia el Prof. Luis Jiménez Moreno por haberme alentado en todo momento a realizar esta obra que, sin su insistencia, quizás hoy no existiría.

Cuadro cronológico comparado

DATOS BIOGRAFICOS	ACONTECIMIENTOS CULTURALES	ACONTECIMIENTOS HISTORICO-POLITICOS
1762. Nace en Rammenau. 1770. El barón von Miltitz se convierte en su protector y financia sus estudios. 1774. Ingresa en la escuela pietista de Pforta en Naumburg. 1780. Estudiante de teología en la Universidad de Jena. 1781. Asiste a clases en las Universidades de Leipzig y Wittenberg. 1788. Preceptor en Zurich. Defiende posiciones deterministas. 1790. Preceptor en Leipzig. Escribe su primera obra filosófica: *Aforismos sobre religión y deísmo*. Lectura de Kant. Escribe un resumen de la *Crítica del Juicio*. 1791. Preceptorado en Varsovia. Visita Königsberg para ver a Kant.	1764. WINCKELMANN: *Historia del arte de la antigüedad*. 1766. LESSING: *Laocoonte*. 1770. KANT: *Dissertatio de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. 1774. GOETHE: *Werther*. HERDER: *También una filosofía de la historia*. 1781. KANT: *Crítica de la razón pura*. LESSING: *La educación del género humano*. 1782. SCHILLER: *Los bandidos*. 1784. HERDER: *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. 1785. JACOBI: *Cartas a Moses Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza*. 1786. GOETHE: *Ifigenia*, *Torcuato Tasso* y *Elegías romanas*. GALVANI: *La corriente eléctrica*. SIEYES: *Qué es el tercer estado*. LAVOISIER: *Tratado de química*.	1763. Fin de la Guerra de los Siete Años. Federico II el Grande, rey de Prusia, despierta por primera vez un sentimiento patriótico común entre los pueblos alemanes. 1772. Primera partición de Polonia. 1776. Declaración de independencia de los Estados Unidos de América. 1778/1779. Guerra de sucesión bávara. 1783. Paz de Versalles. Carlos Federico, príncipe de Baden, decreta la abolición de la servidumbre. 1785. Formación de la Liga de los Príncipes alemanes para el mantenimiento del Tratado de Westfalia.

Cuadro cronológico comparado *(Continuación)*

DATOS BIOGRAFICOS	ACONTECIMIENTOS CULTURALES	ACONTECIMIENTOS HISTORICO-POLITICOS
1792. Publica *Ensayo de una crítica de toda revelación* anónimamente, por un error del editor, y se llega a creer que la obra pertenece a Kant. Se pone en contacto con el ambiente de la filosofía postkantiana.	1787. Segunda edición de la *Crítica de la razón pura* de Kant. JACOBI: *David Hume: sobre la fe, o realismo e idealismo.* SCHILLER: *Don Carlos.*	1786. Muere Federico II de Prusia.
	1788. *Crítica de la razón práctica* de Kant.	1787. Constitución de los Estados Unidos de América.
1793. *Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa que hasta ahora la oprimieron*, publicada anónimamente. *Contribuciones a la rectificación del juicio del público sobre la revolución francesa.* En ciertos medios se lo considera como un jacobino. Se casa con Johanna Rahn, sobrina de Klopstock.	1789. REINHOLD: *Ensayo de una nueva teoría de la facultad humana de representación.*	1789. Estalla la Revolución francesa. Asamblea constituyente y toma de la Bastilla. Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano.
	1790. KANT: *Crítica del Juicio.* Publicación de la primera parte del *Fausto* de Goethe. MAIMON: *Ensayo sobre la filosofía trascendental.* BURKE: *Reflexiones sobre la revolución en Francia.*	1790. Constitución civil del clero francés.
	1791. MOZART: *La flauta mágica.*	1791. Noche de Varennes. Proclamación de la nueva Constitución francesa.
1794. *Reseña de Enesidemo.* Profesor en la Universidad de Jena. *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia. Algunas lecciones sobre el destino del sabio.*	1792. Schulze publica el *Enesidemo.*	1792. Declaración de guerra a Austria. Primera Guerra de Coalición, que durará hasta 1797. Asalto a las Tullerías. Proclamación de la República francesa. Convención Girondina.
	1793. KANT: *La religión dentro de los límites de la mera razón.*	
	1794. SCHELLING: *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general.*	

1794/5. *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia.* Se inician los conflictos con las órdenes estudiantiles y las clases dominicales.

1795. *Resumen de lo característico de la Doctrina de la ciencia.*

1796. *Fundamentación del derecho natural.*

1797. *Primera y Segunda introducción a la Doctrina de la ciencia. Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la ciencia.*

1798. *El sistema de la doctrina moral.* Lecciones sobre la *Doctrina de la ciencia nova methodo.* Estalla la polémica del ateísmo con motivo de la publicación de *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo.*

1799. Fichte renuncia a su cátedra en Jena y se retira a Berlín, apoyado por Friedrich Schlegel.

1800. Contactos con la logia masónica berlinesa. Proyectos para la creación de un Instituto modelo. Miembro extraordinario de la Academia de Berlín. *El destino del hombre. El Estado comercial cerrado.*

1795. SCHELLING: *Sobre el Yo como principio de la filosofía* y *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo.* Aparición del periódico *Las Horas* con las *Cartas sobre la educación estética del hombre* y *Poesía ingenua y sentimental* de Schiller.

1795/6. GOETHE: *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister.*

1797. Schelling inicia sus escritos sobre Filosofía de la Naturaleza. Primera parte del *Hiperión* de Hölderlin.

1798. Constitución del círculo romántico de Jena. Schelling comienza su docencia en la Universidad de esta ciudad y publica *Sobre el alma del mundo.*

1799. Segunda parte del *Hiperión* de Hölderlin. NOVALIS: *La cristiandad o Europa.* SCHLEIERMACHER: *Sobre la religión. Discursos a los hombres cultos que la desprecian.* Aparece *Lucinde* de Fr. Schlegel.

1800. SCHELLING: *Sistema del idealismo trascendental.* SCHLEIERMACHER: *Monólogos.* NOVALIS: *Himnos a la noche.*

1793. Ejecución de Luis XVI. Declaración de guerra a Gran Bretaña. Creación del Comité de Salvación Pública. Detención de los Girondinos y creación de la Convención Montañesa. Comienza la Epoca del Terror. Segunda partición de Polonia.

1794. Caída y ajusticiamiento de Robespierre. Convención Termidoriana. En Prusia entra en vigor el Código de Derecho civil y penal de K. G. Suárez.

1795. Motines del hambre en Francia. Nueva Constitución y Gobierno del Directorio. Tercera partición de Polonia.

1796. Conspiración de los Iguales, de Babeuf.

1797. Napoleón triunfa en su Campaña de Italia. Babeuf muere guillotinado.

Cuadro cronológico comparado *(Continuación)*

DATOS BIOGRAFICOS	ACONTECIMIENTOS CULTURALES	ACONTECIMIENTOS HISTORICO-POLITICOS
1801. *Exposición de la Doctrina de la ciencia.*	1801. Disolución del círculo romántico de Jena. Hegel inicia su docencia en la Universidad de esta ciudad. SCHELLING: *Exposición de mi sistema de filosofía.* HEGEL: *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling.* Muere Novalis.	1799. Triunfo napoleónico en la Campaña de Egipto. Golpe de Estado de Napoleón. 18 Brumario: El Consulado. Segunda Guerra de Coalición.
1802. Inicio de la ruptura definitiva con Schelling.	1802. SCHELLING: *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas* y *Filosofía del arte.* Hegel publica *Fe y saber* en el *Periódico filosófico.* Publicación de *Poesías* y *Enrique de Ofterdingen* de Novalis.	1804. Nombramiento de Napoleón como Emperador.
1804. *Doctrina de la ciencia.*	1803. ESCHENMAYER: *La filosofía en su paso a la no-filosofía.*	1805. Batalla de Trafalgar. Victoria de Napoleón en Austerlitz. Tercera Guerra de Coalición.
1804/5. *Los caracteres de la edad contemporánea.*	1804. SCHELLING: *Filosofía y religión.* BEETHOVEN: *Sinfonía heroica.* Muere Kant. Conversión de Fr. Schlegel al catolicismo.	1806. Creación de la Confederación del Rin. Fin del Sacro Imperio Romano Germánico. Cuarta Guerra de Coalición. Napoleón entra en Jena. Batalla de Auerstadt. Napoleón ocupa Berlín.
1805. Docencia universitaria en Erlangen. *Lecciones sobre la esencia del sabio.*		1807. Paz de Tilsit entre Rusia, Prusia y Francia. Emancipación de los campesinos en Prusia. Edicto de octubre.
1806. *Iniciación a la vida feliz.* Intento de reorganización de la Universidad de Erlangen. Retiro a Königsberg.		
1807. *Sobre Maquiavelo.* Refugio en Copenhague. Vuelta a Berlín. Discursos sobre la guerra y el patriotismo.		

1808. *Discursos a la nación alemana.*	1807. *Fenomenología del espíritu* de Hegel.	1808. Levantamiento español. Dieta de los Príncipes en Erfurt. Creación de Estatutos municipales en Alemania.
1810. *Los hechos de la conciencia. La Doctrina de la ciencia en sus rasgos generales.*	1808. Encuentro entre Napoleón y Goethe. Aparece la segunda parte del *Fausto.*	1809. Sublevación de Austria. Quinta Guerra de Coalición.
1812. Es nombrado Rector de la Nueva Universidad de Berlín. *Sobre la relación de la lógica a la filosofía o lógica trascendental. La Doctrina de la ciencia. El sistema de la doctrina moral. El sistema de la doctrina del derecho.*	1809. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* de Schelling.	1811. Promulgación del Código civil en Austria.
1813. Muere Johanna, víctima del tifus, del que se contagió por cuidar a los enfermos de guerra. *Teoría del Estado. Los hechos de la conciencia. La Doctrina de la ciencia.*	1812. Aparece la primera parte de la *Ciencia de la lógica* de Hegel. La publicación de la obra entera concluirá en 1816.	1812. Fracaso de Napoleón en Moscú.
1814. Muere el 29 de enero, víctima de la misma enfermedad que su mujer.	1814. SAINT-SIMON: *Reorganización de la sociedad europea.*	1813. Batalla de las Naciones en Leipzig.
		1814. Paz de París. Locomotora de Stevenson. Iluminación de gas en Londres. Congreso de Viena, que durará hasta 1815.
		1815. Regreso de Napoleón. Batalla de Waterloo. Santa Alianza y Segunda Paz de París.

Abreviaturas de las obras de Fichte

AsL = *Iniciación a la vida feliz.*
BM = *El destino del hombre.*
EEWL = *Primera Introducción a la Doctrina de la ciencia.*
GgZA = *Caracteres de la Edad contemporánea.*
GNR = *Fundamentación del derecho natural según principios de la Doctrina de la ciencia.*
GWL = *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia.*
UBG = *Algunas lecciones sobre el destino del sabio.*
UBWL = *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia.*
WL = *Doctrina de la ciencia* (1804).
WLnM = *Doctrina de la ciencia nova Methodo.*
ZEWL = *Segunda introducción a la Doctrina de la ciencia.*

Otras abreviaturas utilizadas

Akad.-Ausg. = *Kants gesammelte Schriften.* Herausgegeben von der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften. Edición de las obras de Kant publicadas por la Academia de Ciencias de Berlin. Berlín, Walter de Gruyter.

GA = *Johann Gottlieb Fichtes Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.*

Krp = *Crítica de la razón práctica.*

KrV = *Crítica de la razón pura.*

Sch. = *Fichtes Briefwechsel.* Kritische Ausgabe, herausgegeben von H. Schulz.

SW = Según el contexto se refiere a: *Johann Gottlieb Fichtes sämmtliche Werke*, herausgegen von I.H Fichte; o a *Schellings Werke*, Münchner Jubiläumsdruck, edición de Manfred Schröter de las obras de Schelling. München, Beck'sche VerlagsBuchhandlung.

1

Una primera aproximación biográfica

1.1. Luces y sombras de la personalidad de un genio

Jamás un filósofo consiguió revelar con la contundencia y claridad que lo hizo Fichte, la peculiar relación que une el pensamiento, por muy abstracto que sea, con la persona que lo concibió. Su famosa frase: *«El tipo de filosofía que se elige depende del tipo de persona que se es, porque un sistema filosófico no es un utensilio muerto que pueda dejarse o tomarse a nuestro antojo, sino que está animado por el alma de la persona que lo posee»* (1), constituye, sin duda, el mejor testimonio de la importancia que Fichte concedió a la personalidad del individuo en la génesis de una clase de pensamiento que, como el filosófico, por definición pretende situarse al margen del hombre concreto y su circunstancia. Y, a la vez, sirve de excusa para iniciar una exposición de sus concepciones filosóficas con una visión escueta de su persona y de los acontecimientos más relevantes de su vida.

---

(1) *EEWL, SW* I p.434.

Probablemente, si se tuviese que definir de una sola pincelada a este hombre que subyugó a la joven generación que le seguía y se convirtió en el fundador del gran movimiento especulativo del idealismo alemán, resultaría inevitable recurrir a la imagen romántica del Titán, «alma de Jena», perseverante defensor de la libertad, que con su portentosa fuerza interior se dispone a luchar para salvar a la humanidad toda (2). Esta imagen, que nos ha llegado a través de la correspondencia de Hegel, se ha ido agigantando con el tiempo hasta convertirse en una verdad incuestionable que sólo pocos autores se han atrevido a poner en duda (3).

De este modo, pues, la tradición nos ha legado el mito de un hombre voluntarioso, esforzado e incluso testarudo, recogiendo uno de los aspectos más marcados de su personalidad y que, a la vez, mejor cuadran con las tesis fundamentales de su obra, en particular, con el reconocimiento del carácter absoluto de las exigencias morales y la necesidad de su realización para transformar el mundo en una tarea cuyo último objetivo es la subordinación de todos los medios a una racionalidad eminentemente práctica, que se plasma en relaciones intersubjetivas. «*El hombre* —reconoce el filósofo ya en una de sus primeras obras— ***puede** lo que **debe**; y si dice: no **puedo**, entonces no **quiere***» (4).

Tal pasión por la actividad transformadora convirtió a Fichte en el prototipo del impenitente reformador, una característica que impregna toda su vida y su producción intelectual. Así, por ejemplo, cuando aún era un joven que ni siquiera había decantado claramente su vocación por la filosofía, redactaba el proyecto de una obra, que nunca escribió (5), cuyo fin era la crítica y pretendida reforma de las instituciones, ideas y costumbres de la sociedad de su tiempo, y que, en su radicalidad, atacaba no sólo los principios del gobierno, apoyado, según Fichte, en una corte dominada por la adulación, sino también la tiranía de la

---

(2) Véase, por ejemplo, Carta de Hegel a Schelling de enero de 1795 y viceversa de la noche de Reyes de 1795. La expresión «alma de Jena» pertenece a Hölderlin (Cfr. *Fichte im Gespräch* I, p. 161).

(3) Véase PHILONENKO, A.: *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, pp. 11-18 y DRUET P.-P.: *Fichte*, pp. 19-24.

(4) *Contribuciones*, *SW* VI, p. 73.

(5) *Pensamientos al azar en una noche de insomnio 24 de julio de 1788*, *Sch*. 7, I, pp. 10 ss.

nobleza, corrupta y enriquecida a costa de la pobreza del pueblo, el sistema de justicia por su lentitud e inoperancia, la religión con su poder de censura y su ineficacia para el ejercicio de la moralidad, el estado de las ciencias y las artes, convertidas unas en vanas especulaciones y entregadas las otras a la más completa frivolidad, el comercio con su fomento del lujo, la educación, las supersticiones, la relación entre los sexos, el comportamiento de la mujer ante la moda, etc. Más tarde se hacía conocido como apologeta de la revolución francesa y, una vez metido de lleno en la filosofía, continuaba su fervor por concretar sus ideales morales y políticos a través de diversos proyectos, como sus contactos con la francmasonería, la redacción de *El Estado comercial cerrado*, dedicado nada menos que al Ministro von Struensee, su participación en el plan de creación del Instituto Crítico, su labor en la organización de la Universidad de Berlín, de la que llegó a ser Rector, y, sobre todo, su predilección por la transmisión oral de sus teorías, a través de numerosas lecciones conferencias y discursos, que conseguían seducir a su auditorio y no hacen sino demostrar su profundo deseo de influir en el ánimo de los demás por medio de la palabra.

También en el plano especulativo se evidencia esta pasión por el actuar. Por una parte, explica por qué inmediatamente después de fundamentar la Doctrina de la ciencia Fichte se centró en la aplicación concreta de sus principios a distintos campos, como el del derecho o el de la moral, despreocupándose de otras posibles tareas, como podría haber sido el desarrollo de estos principios. Por otra parte, es el origen de un perfeccionismo que incidió de modo directo en su sistema filosófico, ya que una y otra vez éste fue pacientemente reformulado por su autor en busca de una forma que se adecuara al contenido que quería expresar y que, al mismo tiempo, lo protegiera de las malinterpretaciones.

Hombre de acción, apasionado, creativo, voluntarioso, paladín de la libertad, Fichte vivió e hizo vivir a los que lo rodeaban el reverso defectuoso de sus tan proclamadas virtudes.

> *Eres verdaderamente soberbio* —le escribía su mujer el 27 de septiembre de 1799—, *y permíteme que agregue, pues*

así lo creo, que esta soberbia insoportable es la causa misma de toda la desgracia que nos persigue... Aquí te habrías convertido en un hombre todopoderoso si tu soberbia no hubiese injuriado a los hombres (6).

Orgullo que hace de la firmeza intransigencia, excesivo amor a sí mismo que impide valorar los méritos de los otros, vanidad que se expresa en una sinceridad desconsiderada y una locuacidad desbordante, en suma, paradójico deseo de ser admirado que requiere y a la vez desprecia a los demás, son los principales defectos que la perspicacia del filósofo descubre a través del autoanálisis ya en su juventud. Las *Reglas del examen de conciencia para el año 1791* (7) nos muestran la cruenta lucha emprendida por Fichte para erradicar de sí mismo estos males, en la que, a juzgar por la carta de su mujer, parece no haber triunfado completamente.

Por mucho que se pretenda evitarlo, todas estas deficiencias resquebrajan la férrea imagen del Titán y vuelven sospechosas interpretaciones como las de E. Bergmann, basadas en la transparencia y simplicidad del carácter del filósofo, que *«puro y claro como el cristal, no tendría interés para el psiquiatra»* (8).

Pero, por si ello no fuese suficiente, aún pueden citarse nuevas características opuestas a esta imagen. Así, por ejemplo, en las *Reglas* para 1791 Fichte se lamentaba de su inconsistencia, de su falta de firmeza para hacer lo que se había propuesto, y, casi con seguridad, con ello se refería a la forma indisciplinada en que había encarado unos estudios universitarios, los teológicos, que no le satisfacían plenamente, lo cual de algún modo le costó la supresión de la ayuda económica de la Baronesa v. Miltitz. Poco después, en carta del 1 de marzo de 1791 dirigida a su prometida, volvía a quejarse por la misma razón:

Tómame, querida niña, con todos mis defectos. Me gusta pensar que me doy a una persona a quien puedo darme con estos defectos, que tiene bastante sabiduría y coraje como para amarme con ellos y ayudarme a extirparlos. Así, algún día

---

(6) *Sch.* 404, II, p. 175 y nota.
(7) Del Diario de Fichte, *Sch.* 64, I, pp. 153 s.
(8) BERGMANN, E.: *Johann Gottlieb Fichte der Erzieher*, p. 13.

apareceré purificado por tu mano ante Aquel que nos ha creado el uno para el otro. Jamás el sentimiento de mis defectos me había penetrado tan vivamente como desde que recibí tu última carta, desde entonces recuerdo todas las cosas lastimeras que he podido decirte en mi carta anterior. Recuerdo [también] el titubeante estado de ánimo en el que pude habértela escrito. ¡Oh, qué clase de hombre he sido hasta ahora! A veces me han alabado la firmeza de mi carácter y he sido lo bastante orgulloso como para creérmelo. ¿A qué circunstancias tengo que agradecer esta opinión? Yo, que hasta ahora siempre me he dejado guiar por las circunstancias, que he permitido que mi alma se colorease según los objetos que me rodearan. [...] ¿Estaré siempre vagando de un lado a otro como una ola? ¡Tómame, alma viril, y fija esta inconsistencia mía! (9).

Una cierta inconsistencia que reaparecerá más tarde, en especial, a partir de 1800, cuando Fichte se enfrasque en las polémicas con los románticos y con Schelling, y utilice sus propias obras como armas arrojadizas contra las críticas o las propuestas divergentes de éstos, asumiendo, en un caso, el lenguaje de sus adversarios y, en el otro, emprendiendo una incomprensible batalla, en la que cada uno de sus libros es respuesta a otro de su opositor.

Sin duda, la descripción psicológica que Fichte hace del filósofo idealista en la *Primera Introducción a la Doctrina de la ciencia*, considerada muchas veces como un autorretrato, requiere matizaciones (10). A él mismo no se le pueden aplicar rigurosamente los dos rasgos principales de esta caracterización: firmeza y temperancia, teniendo en cuenta las graves crisis emocionales que atravesó a lo largo de su vida. En efecto, estas crisis depresivas aparecen incluso en su infancia, cuando habiendo sido acogido por la familia von Miltitz en el castillo de Siebeneichen padece de una nostalgia y una tristeza que obligan a su protector a tomar la decisión de enviar al niño a una familia de Niederau para su adopción. Persisten durante la estancia en la escuela de Pforta provocando su intento de fuga, con lo cual Fichte se inicia en un tipo de respuesta ante los problemas,

---

(9) *Sch.* 67, I, pp. 160 s.

(10) Compárese esta descripción (*SW* I, pp. 433-435) con el retrato que Fichte hace de sí mismo en carta dirigida a Reinhold el 2 de julio de 1795, donde se describe como un temperamento fuerte frío y equilibrado (*Sch.* 246, I, p. 476).

la huída, que repetirá en diversas circunstancias posteriores: pensamientos suicidas ante las dificultades financieras a su salida de la Universidad, deseos de permanecer en Leipzig para evitar el matrimonio, retiro a Osmannstädt ante las dificultades con los estudiantes y renuncia en la Universidad de Jena frente a la acusación de ateísmo. Crisis, que afectan al joven durante su docencia universitaria por causa de los enfrentamientos con los estudiantes y que llegan hasta el hombre maduro que, a raíz de los sucesos de la polémica del ateísmo, se siente perseguido como un mártir del pensamiento, para acompañarlo casi hasta el borde de su existencia, ya que en 1808 nuevamente sufre una fuerte «depresión nerviosa».

Es cierto que las difíciles circunstancias en que se desarrolló la vida de Fichte, agravadas por el apasionamiento con que fueron afrontadas por él, hacen perfectamente comprensible su derrumbe temporal, pero también es cierto que semejante fragilidad menoscaba su retrato tradicional e impide aceptar ingenuamente, a pie juntillas, las expresiones de admiración de un estudioso tan informado como Xavier Léon, quien ve en el filósofo el modelo de una unidad de vida y de doctrina:

> *Fiel desde un extremo a otro al ideal de su juventud, luchando con todas sus fuerzas por el triunfo de una fe inquebrantable en la libertad y en la razón, creando, en fin, un sistema, el moralismo, que, según su propia máxima, es la expresión misma del hombre, ha dado al mundo el ejemplo siempre raro de un filósofo plenamente convencido de su filosofía* (11).

Que la filosofía fichteana haya evolucionado sin fisura alguna es algo cuestionable y, en todo caso, algo que se determinará en otra parte de esta obra. Que el hombre haya sido un espíritu inquebrantable es sólo un simulacro que debe desecharse en pos de una imagen más real y, por tanto, más humana, una nueva imagen que, en sus contradicciones y defectos, haga resaltar con mayor nitidez el esfuerzo del individuo por mantener y realizar sus ideales.

---

(11) LEON, X.: *Fichte et son temps* I, p. 13.

1.2. Notas sobre infancia y juventud

El 19 de mayo de 1762, fruto de una historia de amor y obstinación, nació el pequeño Johann Gottlieb Fichte en una aldea de la Alta Lusacia llamada Rammenau. Su padre, Christian, era tejedor de cintas y se había iniciado en el oficio como aprendiz bajo las órdenes de un burgués de Pulsnitz, de cuya hija Maria Dorothea se enamoró. Semejante afrenta debió ser pagada por la joven pareja, quien sólo obtuvo el permiso paterno para su casamiento, considerado socialmente desigual, tras la promesa de abandonar la fábrica y la ciudad, contando con una dote que sirvió para sufragar la construcción de la futura casa. Johann Gottlieb fue el mayor de ocho hermanos y, en su calidad de tal, debió trabajar desde muy joven cuidando gansos con el fin de repartir el peso de una economía familiar exigua.

Como bien observa Fritz Medicus en su biografía sobre el filósofo, esta procedencia social incidió en las actitudes y concepciones políticas de Fichte, quien siempre tuvo conciencia de ser un hijo del pueblo. En gran medida, a ello se debe su defensa del democratismo y de la revolución francesa, así como su convencimiento en la edad madura de que la identidad originaria de Alemania debe buscarse en el pueblo, que, a diferencia de la nobleza y de las clases poderosas en general, no sólo ha sabido mantenerse al margen de la colonización cultural (*Ausländerei*) sino que, además, ha sido la raíz y el motor de todos los avances de la humanidad efectuados en su país (12).

Pero también este origen social y las consecuencias que de él se derivan para el individuo que intenta elevarse por encima del mismo fueron conformando aspectos importantes de su filosofía. Sólo una persona que ha alcanzado con gran esfuerzo sus metas, partiendo de las más mínimas, puede valorar con la enjundia que lo hizo Fichte la fuerza creadora de la voluntad y, a su vez, comprender el importantísimo papel que cumplen los obstáculos no superados a la hora de perfilar la medida de nuestro ser.

Según las pocas noticias que poseemos sobre su primera

---

(12) MEDICUS, F.: *Fichtes Leben*, pp. 1-4.

infancia, creció en un medio protestante rural impregnado de una religiosidad íntima y severa, en el que la lectura de la Biblia, la participación en las actividades parroquiales y el contacto con la naturaleza parecen haber sido sus principales fuentes de aprendizaje. Entre estas informaciones escasas e incluso de dudosa confianza (13), destaca la lectura de una historia popular de Sigfrido que produjo una gran conmoción en el pequeño, hasta el extremo de abandonar las tareas que se le encomendaban. En tal anécdota apunta ya el naciente interés del futuro filósofo por uno de los temas que con el tiempo le resultarán más gratos, el del heroísmo: proezas son las grandes reformas que han ido encarrilando a la humanidad hacia su determinación moral (14), hazaña es la acción por la cual el individuo engendra en su espíritu la decisión de actuar por sí mismo según los dictados de la razón (15), heroísmo es la entrega a la filosofía:

> *Estoy destinado a dar testimonio de la verdad* —afirmaba en las lecciones sobre el destino del sabio de 1794—, *mi vida y mi suerte no valen nada, el ejemplo de mi vida tiene un infinito valor, soy un sacerdote de la verdad, un soldado de la verdad, estoy obligado a hacerlo todo por ella, a sufrirlo todo y a intentarlo todo. Si por causa de ella fuese odiado y perseguido, si tuviese que morir en su servicio, ¿qué puedo hacer mejor que dar mi vida por ella?* (16).

Así pues, transida por la lucha entre una poderosa aspiración por alcanzar un destino brillante y la miseria de acomodarse a una realidad insatisfactoria, la vida de Fichte habría transcurrido como la de un simple aldeano o, a lo sumo, como la de un párroco de pueblo, si no hubiese ocurrido un acontecimiento que varió diametralmente su

---

(13) La mayor parte proceden de la biografía escrita por su hijo y de un libro aparecido en 1799, a raíz de la polémica del ateísmo, con el título *Las apariciones del Angel Gabriel o el Angel Gabriel y Johann Gottlieb Fichte. En el séptimo año de la revelación fichteana*, obra de carácter difamatorio escrita por un familiar de Fichte. Véase NOHL, H.: «Miscellen zu Fichte's Entwicklungsgeschichte und Biographie», p. 378.

(14) *GgZA*, *SW* VII, pp. 45 s., 50-52, 85 s. Véase asimismo las últimas lecciones del *Destino del sabio* de 1811.

(15) *BM*, *SW* II, pp. 255 s.

(16) *SW* VI, pp. 333 s.

fortuna. Un domingo llegó a Rammenau un hombre noble y poderoso, el barón Ernest Haubold von Miltitz, chambelán imperial y lugarteniente de la guardia del Príncipe elector de Sajonia. Su intención era de la de visitar a un pariente, el conde Hoffmann, pero además había sido atraído hasta la aldea por la fama de los sermones de su párroco, el pastor Wagner. Retrasado a causa de un accidente durante el trayecto, el barón llegó cuando el sermón había terminado y, para evitar su decepción, el conde decidió llamar a un pequeño de unos diez años, perfectamente capaz de repetir lo dicho en la iglesia sin omitir ningún aspecto digno de mención. De este modo, pues, Johann Gottlieb se presentó ante el barón y, con convicción y severidad sorprendentes en un niño, consiguió argumentar los contenidos esenciales de la prédica asumiendo la actitud y el gesto propios del orador.

El resultado de tal incidente fue la decisión de von Miltitz de ocuparse de la educación del pequeño, con lo cual Fichte abandonó su pueblo natal para trasladarse a las cercanías de Meissen am Elbe, al propio castillo del barón. Su estancia allí duró poco tiempo. En un entorno tan distinto del suyo habitual, alejado de su familia, se sentía solo y desamparado, razón por la cual su protector decidió enviarlo a Niederau para su adopción por el pastor Gotthold Lebrecht Krebel y su mujer. Guiado por el pastor, Fichte realizó allí sus primeros estudios hasta su entrada en la escuela Pforta de Naumburg, el 4 de octubre de 1774, pocos meses después de la muerte del barón en los baños de Pisa (Italia) a causa de una afección pulmonar. Desde entonces hasta su graduación en la Universidad, sus estudios siguieron subvencionados por la familia Miltitz así como por Erasmus von Hardenberg, padre del poeta Novalis, amigo y testaferro del fallecido.

1.2.1. La escuela Pforta

La estadía en la escuela Pforta representó para Fichte uno de los momentos más relevantes en su primera formación, tanto a nivel intelectual como moral. Independientemente de las apreciaciones del filósofo, quien consideraba que se había liberado del influjo de esta institución muy

pronto debido a la fortaleza y determinación de su propio carácter (17), no se puede pasar por alto este período sin referirse al menos a ciertas tendencias, o incluso incidentes, que dan la pauta del tipo de formación que allí recibió.

La escuela Pforta era considerada en Alemania como un centro de formación de élites, ya que su alumnado procedía de altos estratos sociales y, en numerosos casos, terminó ocupando puestos relevantes en la administración del Estado y en el estamento religioso. Allí cursaron sus estudios importantes personajes de la cultura de aquel tiempo, como Klopstock, Lessing, Novalis y, más tarde, Nietzsche, en una atmósfera moral e intelectual definidamente pietista.

El pietismo había surgido en Alemania desde el seno mismo de la religión protestante, como un movimiento de crítica ante el desarrollo de la Reforma, que en su intento de consolidarse había ahogado las enseñanzas luteranas con un formalismo escolástico e inerte, regido por prácticas estereotipadas y por especulaciones teóricas de teólogos y filósofos. Ante esta situación, el pietismo defendía una vuelta a la interioridad por la fe, en cuanto único lazo vivo que asegura una relación personal con Dios. A la vez, pregonaba también que el autoanálisis era un camino privilegiado de purificación que conducía a la santidad.

Con el correr de los años este movimiento consiguió ejercer una fuerte influencia en la educación teológica de la juventud alemana hasta el punto en que no es demasiado frecuente encontrar en esta época algún personaje intelectualmente destacado que no haya recibido influjo directo o mediato de este tipo de religiosidad. Sin embargo, con el incremento y desarrollo del pietismo el ideal primitivo fue degenerando en un patrón mecánico, en un conjunto de técnicas expiatorias, como rezos, prácticas devotas, sermones y, sobre todo, una torturante y meticulosa fiscalización interior.

La escuela Pforta participaba de este espíritu generalizado de mecanización y reglamentación de la piedad haciendo uso de una disciplina estricta y un tanto fanática.

---

(17) Véase carta a Reinhold del 2-VII-1795, *Sch.* 476, I, p. 476.

Trazas de este rigorismo quedaron en el propio Fichte, como lo prueba su Diario, a través de sucesivos exámenes de conciencia efectuados con estricta severidad (18). Sin embargo, resulta difícil precisar hasta qué punto la disciplina de Pforta no vino sino a agudizar una característica fuertemente enraizada en él y que ya se había manifestado con anterioridad a su entrada en la escuela.

De lo que sí tenemos certeza, gracias a una carta de Fichte a su padre, la primera que de él conservamos (19), es que el rigor disciplinario fue interiorizado por muchos de los alumnos de Pforta bajo la forma de un cierto sadismo cuyas víctimas eran los compañeros más débiles o los novatos. Con temperamento poco pragmático, incapaz de mentir o de manejarse con astucia, Fichte se rebeló contra las injusticias de sus maestros y condiscípulos amparándose en la impasibilidad. Repetidamente aparece como lema en la portada de su libros y cuadernos el verso de Horacio «*si fractus illabatur orbis / impavidum ferient ruinae*».

Pero cuando el refugio en sí mismo no consiguió sustraerlo de los choques y humillaciones cotidianas, cuando sus sueños de libre soledad y autoeducación, despertados por la lectura de las aventuras de Robinson Crusoe, se desplomaron ante una realidad ineludible, Fichte decidió dar cuerpo a sus fantasías escapándose del colegio rumbo a Hamburgo con el objetivo de emprender un viaje a América. A pesar de la seguridad en su decisión, la magnitud de la empresa terminó por agobiarlo y, temeroso de no volver a ver a sus padres, asustado por la repercusión que en ellos podría tener su fuga, se arrepintió y accedió al regreso. A medio camino fue descubierto por un enviado del colegio que acudió en su búsqueda. Conducido ante el Rector, Fichte explicó los motivos de su huída con una elocuencia y patetismo que conmovieron a sus superiores, por lo que se le eximió del castigo y se le asignó un nuevo compañero de cuarto, Meinecke, con quien trabó una profunda amistad. A partir de entonces la preocupación de Fichte se centró en sus estudios.

Desde el punto de vista intelectual, ni las clases ni los maestros que Fichte frecuentó en Pforta tuvieron decisiva

---

(18) Véase *Sch.* 12, I, pp. 20 s.; 64, 153 s. y 95, p. 233.
(19) *Sch.* 1, I, p. 1.

importancia en su formación. Fueron más bien sus lecturas personales (Bürger, Wieland, Klopstock, Lessing) las que dejaron una impronta en su pensamiento, lecturas no impuestas, buscadas a partir de la propia necesidad interior y vividas con la emoción y el apasionamiento que siempre le caracterizaron. Según todos sus biógrafos, dos fueron los autores predilectos de esta época:

El primero, Klopstock, quien conmovió a Fichte por su piedad, a la vez ardiente y patética, por su entusiasmo heroico y su capacidad para presentar los ideales religiosos y morales con sencillez popular, despertando en él una admiración perdurable que, con el correr del tiempo, haría conocer al propio Klopstock en los siguientes términos:

> *[Ud.], que arrancó de mis ojos las primeras lágrimas de emoción en los más tiernos años de mi adolescencia, que despertó en mí el sentido de lo sublime y los más íntimos resortes de mi bondad moral [...]* (20).

Según Max Wundt, en las obras de Klopstock Fichte encontró los elementos necesarios para su valoración del idioma alemán, así como las primeras bases para la recuperación del espíritu germánico (21). Según Heinz Heimsoeth, Klopstock le sirvió además para fortalecer su republicanismo encendiendo su ya incipiente hostilidad a los príncipes (22).

El segundo de estos autores predilectos fue Lessing. Fichte leyó en esta época el *Anti-Goeze* gracias a un joven profesor, Liebel, que a causa de la prohibición oficial proporcionó a sus alumnos secretamente la polémica obra en forma de fascículos. El deslumbramiento del adolescente fue inmediato, actuando como un verdadero acicate para el estudio de otros textos que le abrieron el paso al mundo intelectual de Lessing con toda su complejidad e incluso contradicción. En estas obras Fichte encontró la distinción de dos ámbitos bien diferenciados: el de la fe y el de la razón, independientes entre sí y cada uno válido según sus propias leyes, de tal modo que es tarea absurda e impropia

---

(20) *Sch.* 126, I, p. 291.
(21) WUNDT, M: *Beiträgen zur Philosophie des deutschen Idealismus* II, p. 40.
(22) HEIMSOETH, H.: *Fichte*, p. 14.

la de juzgar con las normas de una de esas esferas los principios de la otra intentando una descalificación radical de cualquiera de ellas. Pero además, Lessing le descubrió el derecho del filósofo a pensar sobre la fe sin condicionamiento alguno, cuyo ejercicio vino a demostrarle que la revelación contiene muchos puntos insostenibles, que la moral es independiente de los dogmas y que no se puede privilegiar la revelación cristiana, puesto que sólo es un hecho histórico entre otros. En suma, a través de Lessing atisbó por primera vez ese repelente foso entre las verdades racionales y las verdades históricas, contingentes, que nunca pueden ser prueba de las primeras (23), pero también conoció su intento por superarlo, llevado a cabo en *La educación del género humano*, donde la razón es concebida dinámicamente a través de un proceso de paulatinas revelaciones que se concretan en la historia y constituyen en su conjunto un plan divino de educación de la humanidad. Esta idea del dinamismo de la razón, magistralmente expresada por Lessing en su parábola de la verdad, ha sido, sin duda, una de las sugerencias más fructíferas que este pensador ha aportado al idealismo:

> *No es la posesión de la verdad, a la que ningún hombre llega ni cree llegar, es el esfuerzo sincero por conseguirla lo que le otorga valor, pues no es por la posesión de la verdad sino por su búsqueda que sus fuerzas se desarrollan; en esta búsqueda consiste su perfección y gracias a ella se engrandece. La posesión es el reposo, la pereza, el orgullo. Si Dios tuviese encerrada en su mano derecha toda la verdad y en su mano izquierda la aspiración siempre en movimiento hacia la verdad misma con la condición de equivocarme siempre eternamente y me dijese: —Escoge—, asiría humildemente su mano izquierda y diría: —Dámela, Padre mío, pues la verdad pura sólo a ti te pertenece* (24).

Incuestionablemente, esta parábola debió provocar el entusiasmo del joven Fichte, quien años más tarde construiría una filosofía en la que lo finito no resulta absorbido por lo

(23) LESSING, G.E.: *Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft. Schriften* (ed. Lachmann-Muncker) XIII, pp. 5 ss.
(24) LESSING, G.E.: *Schriften* XVIII, *Eine Duplik*, I, p. 42.

absoluto y en la que el destino humano no puede ser nunca la perfección sino sólo el perfeccionamiento (25).

Un reflejo del gran impacto que dichas lecturas produjeron en esta época de la vida del filósofo es su disertación final en la escuela Pforta sobre el buen uso de los preceptos de la poesía y de la retórica, donde realiza un intento de interpretar filosóficamente la historia a partir de dos momentos opuestos: la época de la fuerza y la del ingenio, cuyas costumbres y normas de vida son recogidas a través de las diversas formas y usos poéticos (26).

Ahora bien, según H. Heimsoeth, esta lista de autores predilectos debería ser ampliada con el nombre de J. J. Rousseau, quien habría aportado al joven Fichte la idea de la necesidad de una transformación radical de la sociedad y del hombre (27), además de una valoración del sentimiento —no apreciada por Heimsoeth—, que en su filosofía posterior desempeña un papel decisivo en relación a la génesis de la conciencia de la racionalidad humana y finita. Sin embargo, la carencia de fuentes que corroboren esta suposición la hacen dudosa, de modo que sigue permaneciendo como válida la creencia de que el contacto con las obras rousseaunianas fue posterior, cobrando especial vigencia durante la estancia de Fichte en Zurich.

1.2.2. Los años universitarios

En el otoño de 1780 el joven filósofo se matricula como estudiante de teología en la Universidad de Jena según la decisión originaria de convertirse en predicador religioso, pero como sus intereses intelectuales son más amplios, asiste también a otras lecciones sobre filología griega y temas jurídicos. La falta de recursos económicos lo obliga a finales del año siguiente a cambiarse a la Universidad de Leipzig y a ofrecer lecciones particulares que lo distraen de sus obligaciones académicas.

Se reinicia entonces el círculo de la miseria, que en su

---

(25) *UBG, SW* VI, p. 300.

(26) *De recto praeceptorum poeseos et rhethorices usu*, *GA* II, 1, pp 1-29, citado y comentado por X. Léon en *op.cit.*, pp. 48 ss.

(27) HEIMSOETH, H.: *op.cit.*, pp. 13 ss.

repetición tediosa y angustiante domina la juventud de Fichte. Ya en Pforta había sido un pobre diablo, pero más que menos había conseguido salir adelante, ahora, en cambio, las cosas comienzan a ponerse difíciles: solicitudes de becas desestimadas, peregrinaje por casas de personajes adinerados en busca de unas posibles lecciones con las que ganarse el sustento, recursos desesperados para asistir a las clases que no podía pagar, por ejemplo, acompañar a un estudiante noble a la Universidad de Wittenberg, donde éste realizaba cursos de derecho, y, para colmo, dudas sobre la carrera elegida, según se comprueba en la carta enviada el 26 de noviembre de 1787 a su profesor Pezold para que lo oriente al respecto:

> *Es cierto que no he dado lugar a esta idea sin [tener] la más íntima lucha, puesto que he sentido con el calor más profundo los beneficios de la religión de Jesús y el honor de ser un maestro de esta religión, pero el destino, según [las cosas] que me han sucedido últimamente, me muestra el signo de que la Providencia no me necesita allí* (28).

Miseria, angustia y desilusión, que persisten de un modo más acuciante al salir de la Universidad, cuando llega a término la subvención con que sus protectores, los v. Miltitz, le habían ayudado durante sus años de estudio. Ante semejante situación, Fichte se entrega a la derrota, intenta el suicidio y robustece en él la convicción de que la libertad humana es un engaño, que las aspiraciones y proyectos están resueltos de antemano por la acción de una Providencia que impertérrita labra el destino de los hombres.

Esta visión fatalista parece haberse iniciado en los años universitarios. Un testimonio indirecto de ella se nos ofrece a través de una carta de un amigo, Carl G. Fiedler, enviada a Fichte el 28 de enero de 1785, en la que se habla de la intención del filósofo de escribir un ensayo sobre el tema.

Según Hermann Nohl, el determinismo de entonces habría sido alimentado por un profesor de derecho en Leipzig, K. F. Hommel, a cuyas clases probablemente

---

(28) *Sch.* 5, I, p. 10.

Fichte asistió. Con el título de *Alexander von Joch. Recompensa y castigo según las leyes turcas*, apareció en 1770 una obra de Hommel defendiendo la tesis de que la creencia en el libre albedrío es un error, pues la voluntad depende de los objetos y, en última instancia, se ajusta a las leyes de la causalidad natural. A modo de fundamentación metafísica de esta tesis, Hommel elaboró en un apéndice del libro una teoría de las mónadas, más o menos ligada a Leibniz. El hecho de que Fichte mencione esta obra en diversas oportunidades permite suponer que haya servido para configurar su incipiente determinismo (29).

Pero como ya le había ocurrido antes, una solución inesperada imprime un giro a esta dramática situación. El mismo día de su vigésimosexto cumpleaños, cuando todos sus recursos se habían agotado, recibe una carta de su amigo, el poeta Weisse, quien le propone trasladarse a Zurich para hacerse cargo de la educación de los dos hijos de un rico hotelero el Sr. Ott.

1.2.3. Preceptorados en Zurich y Leipzig

El 1 de septiembre de 1788 inicia este preceptorado, que lo enfrenta a un trabajo poco atractivo debido a la testarudez de los niños, su dificultad para el aprendizaje y la actitud cerrada de su madre ante las aspiraciones pedagógicas del preceptor, pero, como recompensa, le permite acceder a un ambiente intelectual dinámico y progresista, imbuido de la presencia de Rousseau, Klopstock y Pestalozzi. Es precisamente entonces cuando Fichte lee las obras del filósofo suizo, *Emilio*, *El contrato social* y *El espíritu de las leyes*.

A pesar de ser extranjero, consigue abrirse paso en la alta sociedad de Zurich, en gran medida gracias a su amistad con Lavater, primer predicador de la ciudad y hombre de reconocido prestigio, incluso en Alemania. Por invitación suya Fichte pasa a formar parte de la tertulia en casa del Sr. Rahn, cuñado de Klopstock y padre de su futura esposa Johanna.

---

(29) NOHL, H.: *art. cit.*, pp. 373-8. Cfr. LEON, X.: *op. cit.* I, pp. 53 ss.

¡Qué distinto se le presenta ahora su destino! Las penurias económicas se han desvanecido y sólo persisten en el recuerdo de un pasado ya superado, las nuevas relaciones le ofrecen múltiples contactos para intentar salidas profesionales dignas... quizás una plaza de lector en la corte danesa, que la ambiciosa fantasía de Fichte consigue acrecentar convirtiéndola en un cargo de Ministro en Copenhague (30)... quizás un puesto en otra parte... en la corte de Wurtenberg... en Lisboa, Madrid, San Petesburgo... y, sobre todo, el encuentro de un amor que, sin llegar a convertirse en una pasión arrebatadora, se despliega lento y silencioso con una fluencia purificadora que ayudará a fijar y madurar los intereses aún dispersos del joven. La morbidez de los tiempos grises y desesperanzados queda lejos y, sin embargo, pervive el determinismo de entonces, agravado ahora por el conflicto interior del individuo que emocionalmente se siente preparado para traspasar el plano intelectual concretando sus proyectos: «*No quiero sólo pensar sino actuar*», confiesa a Johanna en esta época (31).

Fichte expresa su determinismo con vehemencia en las tertulias de Zurich, donde sus concepciones encontrarán una fuerte contestación, especialmente por parte del anfitrión y del teólogo G. Nik. Achelis. Hasta nosotros han llegado sus pormenores gracias a la abundante correspondencia que en este momento Fichte mantiene con su prometida: creencia en un plan providencial que nos guía y a cuyos signos hay que atender, imposibilidad de rebelarse contra el destino, pues incluso la rebelión forma parte de él, en suma, negación de la libertad y restricción casi completa de la espontaneidad humana, denigrada al sometimiento y a la cooperación con el plan previsto.

En el contexto de esta fatídica visión, Fichte comunica a Johanna sus más íntimos sentimientos:

> *La felicidad está más allá de la tumba. Todo lo que [existe] sobre la tierra es indescriptiblemente pequeño, lo sé, pero no es la felicidad lo que yo busco, lo sé, nunca la encontraría. Sólo*

---

(30) Carta a su hermano Gotthelf del 5-III-1791, *Sch*. 68, I, p. 164.

(31) *Sch*. 24, I, p. 61.

tengo una pasión, una necesidad, un pleno sentimiento de mí mismo, el de actuar fuera de mí. Cuanto más actúo, más feliz me encuentro. ¿Es esto una ilusión? Puede ser, pero en el fondo de ella reside la verdad (32).

Y vuelve a aparecer aquí, con la insistencia de aquello que sustenta toda una personalidad, esa pasión por el actuar que ha hecho definir la filosofía de Fichte como un activismo en el que el mayor pecado es la indolencia. Sólo que esta pasión surge enfrentada a las razones del entendimiento, que con su lógica implacable demuestra que el mundo funciona al margen del libre albedrío, dominado por un ciego mecanismo. A raíz de semejante oposición, se abre en el espíritu del joven una profunda brecha entre las verdades racionales y las verdades del corazón, que ya había sentido a través de la lectura de Lessing y a la que sólo pondrá fin el conocimiento de la filosofía kantiana.

Dos términos muy frecuentes en estas cartas son *Schicksal* (destino) y *Charakter* (carácter), que expresan en toda su contradicción las grandes procupaciones de Fichte en este momento: por un lado, la inseguridad que sentía ante un futuro todavía incierto y que resolvió adhiriendo a un fatalismo capaz de otorgarle una relativa tranquilidad en la medida en que le permitía eludir la responsabilidad personal en el éxito o el fracaso de su vida (33); por otra parte, el deseo de adquirir un carácter (*«aquel que el destino me permita»* (34)), como un profundo afán de autodeterminarse, de formarse desde sí mismo a través de unos principios morales.

Algunos meses más tarde, cuando Fichte ya había abandonado Zurich, no hacia ese destino brillante y viajero que había forjado en su imaginación, sino hacia Leipzig, donde le esperaban días de miseria y reiterados fracasos, escribe su primera obra: *Aforismos sobre religión y deísmo*, de la que conservamos un fragmento redactado en julio de 1790.

En esta obra la tensión entre libertad y determinismo se

---

(32) *Sch.* 24, I, p. 62

(33) Véase *Sch.* I, 18, p. 47; 21, p. 51; 23, p.56; 24, pp. 60 ss.; 26, p. 67; 28, p. 72.

(34) *Sch.* 24, I, p. 60.

transforma en ruptura entre religión y filosofía. La religión aparece aquí al servicio de las necesidades emotivas. A través de ella el hombre busca en Dios una imagen corregida y aumentada de sí mismo, un ser que mitigue sus dolores y esfuerzos con la compasión y el amor de un compañero todopoderoso, estableciendo una relación constante, casi antropomórfica. Pero estos principios de la fe y el corazón son negados por el entendimiento, que nos conduce a un Dios impertérrito en su eternidad, totalmente ajeno a lo finito y, por tanto, sin contacto alguno con el hombre. El primer conjunto de creencias, según Fichte, no interfiere con el sistema surgido del intelecto y viceversa, siempre y cuando se le otorgue a cada uno una esfera de validez distinta: la religión ha de mantenerse en un ámbito subjetivo satisfaciendo el ansia de salvación, y el deísmo ha de valer en un ámbito objetivo en el que se alcanza el conocimiento por la renuncia a la emotividad en favor de la especulación.

Dos son los principios fundamentales de este deísmo: Dios es un ser que existe necesariamente y, además, ha creado el mundo por medio del pensamiento siguiendo unas leyes necesarias. De acuerdo con esto, la existencia de los seres finitos se vuelve también necesaria y todas las modificaciones acaecidas en el universo encuentran su última explicación en el pensamiento originario de Dios. Frente a estos principios subsiste un problema acuciante en este sistema, el del pecado, problema que Fichte intenta resolver atribuyéndolo a la necesaria limitación propia de toda criatura finita, con lo cual no llega —esto es evidente— a una solución satisfactoria porque, si los seres finitos han sido creados por Dios sin dar un mínimo de espacio a la libertad, la presencia del pecado revierte sobre el ser creador.

Como puede comprobarse a lo largo de esta exposición, el deísmo del joven Fichte guarda estrecha relación con el determinismo leibniziano. Sin embargo, desde la publicación de las obras completas de Fichte realizada por su hijo en 1845-1846, se admitió sin excepción que su determinismo tenía origen en el sistema de Spinoza, debido a que el editor así lo afirmaba en el prólogo al volumen sobre filosofía de la religión (35). El contacto se habría producido

---

(35) *SW* V, p. VI.

indirectamente, a través de la lectura de las cartas de Jacobi a Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza o mediante la refutación del panteísmo hecha por Wolff (36). Pero a partir de la obra de Willy Kabitz sobre el desarrollo de la Doctrina de la ciencia desde la filosofía kantiana (1902), ha quedado claro que las manifestaciones deterministas de Fichte son anteriores al conocimiento de Spinoza a través de Jacobi (37) y que el deísmo fichteano poco tiene que ver con el panteísmo y mucho con la filosofía de Leibniz, conocida, según Heimsoeth (38), mediante las obras de Crusius, Wolff o Platner.

Pero retomemos el hilo de nuestra historia volviendo a los comienzos de la estancia del joven Johann Gottlieb en Leipzig, comienzos que traen para el filósofo nuevas pruebas: el fracaso de su proyecto de fundar una revista dirigida especialmente a las mujeres y destinada a formar el gusto literario del público (39), el infortunado destino de su primera y única novela *El valle de los amantes*, escrita en aquellos tiempos y desde el principio condenada al silencio de los inéditos a pesar de las gestiones de Fichte para publicarla, las dificultades para conseguir aquellos cargos tan deseados... Frente a semejantes circunstancias Fichte vuelve a pensar en la posibilidad de ser pastor y con tal motivo escribe al Presidente del Consistorio de Sajonia, pero su independencia de espíritu no ofrece a los altos cargos garantías suficientes de que desempeñará la labor pastoral con la ortodoxia debida. En su intento de búsqueda de la fortuna planea un viaje al extranjero, pero Johanna le recuerda su compromiso con ella, a lo que Fichte responde con su habitual amor propio, cegado por la testarudez de quien nunca admite el fracaso en la lucha por alcanzar sus metas:

> *No soy digno de ti e incluso, si tú no me consideraras de este modo, tus amigos, tus conciudadanos, encontrarían indigno a un hombre que no tiene ni nombre ni posición ni siquiera se*

---

(36) Véase p.e. LOEWE, J.: *Die Philosophie Fichtes*, pp. 247 s. y NOACK, L.: *J.G.Fichte*, p.31.
(37) KABITZ, W.: *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre*, pp. 2-7.
(38) *Op. cit.*, pp. 13 ss.
(39) Véase la carta a Johanna Rahn del 8-VI-1790, *Sch.* 41, I, p. 99.

ha hecho conocido por medio alguno. Llamaría la atención que ahora me presentara de vuelta en Zurich sin haber hecho lo más mínimo desde mi partida. ¿Qué me llamarían? Déjame, pues, al menos consolidar mi pretensión al nombre de sabio. Hace poco he comenzado un trabajo que me introduce al saber propiamente dicho, a la más elevada filosofía (40).

Como vemos, pues, aunque Leipzig representó para Fichte una dura experiencia, también le sirvió para hallar definitivamente su vocación, con lo cual quedó zanjado su destino. En agosto de 1790 consigue un alumno deseoso de aprender la nueva filosofía que se abría paso en Alemania, el Criticismo. Así, circunstancialmente, se ve obligado a leer la *Crítica de la razón pura*, primero con un cierto desinterés, luego con verdadero ahinco y deleite. El conocimiento de la filosofía crítica y, en particular, la *Crítica de la razón práctica*, le permite tender un puente sobre el abismo abierto entre sentimiento de fe y racionalidad, abismo connatural al pensamiento ilustrado. Al comprender que la moral tiene su fundamento en la razón y que desde ella es totalmente viable, e incluso correcto, postular las ideas de libertad, Dios e inmortalidad, Fichte logra una armonía y un reposo interior, que aparecen claramente reflejados en su correspondencia:

Me arrojo en la filosofía y, en concreto, —como es obvio— en la filosofía kantiana. En ella he encontrado el antídoto para la verdadera fuente de mi mal y por añadidura alegría. Es inconcebible el influjo que esta filosofía, en particular, la parte moral de la misma (que es incomprensible sin el estudio de la Crítica de la razón pura), tiene sobre todo el sistema de pensamiento de un hombre [y] la revolución que ha nacido en todo mi modo de pensar. Ante Ud., especialmente, debo reconocer que ahora creo de todo corazón en la libertad del hombre y comprendo que sólo bajo esta presuposición es posible el deber, la virtud y, en general, la moral (41).

Y aún más:

Vivo en un mundo nuevo desde que he leído la Crítica de la razón práctica. Proposiciones que yo creía incontestables me

---

(40) *Sch.* 56, I, p. 125.
(41) *Sch.* 61, I, p. 142.

han sido refutadas, cosas que yo creía que nunca me podrían ser probadas, por ejemplo, el concepto de una libertad absoluta, de la obligación, etc., me han sido demostradas y me siento por eso tanto más contento. ¡Es incalculable el respeto hacia la humanidad y la fuerza que nos proporciona este sistema! (42).

Este descubrimiento va acompañado de la convicción de que el determinismo produce consecuencias fatales para la sociedad al eliminar la responsabilidad individual (43), con lo que la revolución interior, de la que nos habla Fichte en el primero de los fragmentos arriba citados, queda ligada a las preocupaciones políticas que ya despertaban en el joven. El impacto de Kant, pues, se reúne con la huella de Rousseau y así nace la idea de que sólo gracias al esclarecimiento de la cuestión metafísica de la libertad podrán resolverse las contradicciones y problemas con los que Fichte había topado, no sólo en el ámbito religioso sino también en el político.

Sin embargo, pasarán todavía algunos años hasta que consiga clarificar su propio pensamiento (inicio de 1793) y comience a elaborar su original sistema filosófico. Por ahora se mantiene dentro de la órbita del kantismo. Su mayor deseo es dedicarse de lleno a la filosofía kantiana para predicarla, hacerla popular y elocuente al corazón, en un compromiso personal cercano al sacerdocio:

Me he entregado totalmente al estudio de la filosofía kantiana por un motivo que ciertamente parece un mero azar. [Me he entregado] a una filosofía que domestica la imaginación, que en mí siempre fue muy poderosa, otorgando al entendimiento preponderancia y al espíritu entero una inconcebible elevación por encima de todas las cosas terrenas. He conseguido una mayor nobleza moral y, en vez de ocuparme de las cosas externas, me ocupo de mí mismo. Esto me ha dado una tranquilidad que nunca había encontrado [...]. Consagraré a esta filosofía al menos algunos años de mi vida y todo lo que escriba de ahora en adelante, al menos durante muchos años, será sobre ella.

De acuerdo con mis planes [...], no haré sino intentar volver popular estos principios y, a través de la elocuencia, hacerlos efectivos para el corazón humano. Esta tarea tiene una estrecha

---

(42) *Sch.* 55, I, p. 123.
(43) *Sch.* 61, I, p. 142.

relación con la misión de predicador y, en cuanto estoy destinado a ella, me servirá como preparación y legitimación para esta profesión. Mas si no estuviera destinado a ella, al menos tendría la tranquilidad de haberme hecho, en lo que de mí depende, apto para la misma (44).

Sus deseos serán puestos en práctica inmediatamente iniciando la redacción de un trabajo sobre la *Crítica del Juicio*, cuya terminación comunica a Weisshuhn en noviembre de 1790, pidiéndole su opinión sobre el mismo y solicitando su intervención ante posibles editores. La obra nunca llegará a publicarse.

Al poco tiempo parte rumbo a Varsovia con el objeto de desempeñar un preceptorado en casa de los condes Plater, un empleo bien remunerado, en el que, sin embargo, Fichte no conseguirá permanecer más que unas semanas a causa de su dificultad para sobrellevar la ambigua condición de pedagogo-sirviente, que no otra cosa eran los preceptores de entonces. Sujetos a los caprichos y excentricidades de los señores, eran restringidos en los temas y métodos de sus enseñanzas y, muchas veces, fiscalizados en sus expresiones, gestos y maneras, por una nobleza excesivamente pendiente de las formas. Tras un breve conflicto con la condesa, en el que Fichte se defiende con la amenaza de recurrir a los tribunales, obtiene una indemnización que le permitirá realizar uno de sus mayores sueños: un peregrinaje hacia el hombre cuya filosofía había despertado en él las mayores devociones.

1.2.4. El encuentro con Kant y el *Ensayo de una crítica de toda revelación*

Así pues, el 1 de julio de 1791 Fichte llega a Königsberg para establecer un contacto personal con Kant y, a la vez, ahondar en el conocimiento de su filosofía asistiendo a diversos cursos que pronto provocaron su desilusión.

Sus cursos —escribe a Wenzel— *no son tan útiles como sus escritos. Su cuerpo débil está fatigado de albergar un espí-*

---

(44) *Sch.* 56, I, pp. 126 s.

ritu tan grande. Kant está ya muy venido a menos y la memoria comienza a fallarle (45).

Ante la actitud de reserva y distancia que Kant sostenía respecto de su entorno, Fichte urde un plan para provocar un mayor acercamiento entre ambos y que a la vez le permita presentarse ante el gran maestro con el honor que, según su incorregible juicio, debía corresponderle. La idea no es sino la de escribir una obra: *Ensayo de una crítica de toda revelación*, redactada con pasmosa rapidez. Fichte comienza con ella el 13 de junio y la termina el 18 de agosto, fecha en que el autor envía la obra a Kant, acompañada de una carta en la que le manifiesta su incondicional devoción (46). Algunos meses más tarde será publicada anónimamente por un error del editor, lo cual siembra la confusión entre el público filosófico, pues se piensa que, dado su estilo, temática y tratamiento de los contenidos, la obra pertenece a Kant. El equívoco beneficia a Fichte porque su libro es elogiosamente reseñado en la *Gaceta literaria general de Jena* y, una vez disuelto el error, pasa a ser conocido en toda Alemania.

De acuerdo con todos estos datos, es prudente afirmar que dicho escrito es circunstancial y, aunque ya despuntan claras diferencias con el maestro, el contexto general es demasiado deudor de la filosofía kantiana. A pesar de ello, hay que reconocer que, si Fichte pudo escribir en tan poco tiempo este trabajo, ello se debió a que conocía perfectamente los problemas de una filosofía de la religión y, por tanto, había pensado largamente sobre ellos. La obra nos ofrece, pues, la medida de la importancia que las preocupaciones religiosas adquirieron durante un gran período de la vida de nuestro filósofo.

En el *Ensayo de una crítica de toda revelación* el conflicto entre la exigencia de libertad que procede de los sentimientos más profundos y la contundencia con que la razón afirma la necesidad de todos los hechos del universo ha sido aparentemente suprimido. La religión se presenta como corolario de la moralidad, donde la libertad ya es una hipótesis sin la cual resultaría inconcebible la acción

---

(45) *Sch.* 71, I, p. 189.
(46) *Sch.* 75, I, pp. 196 s.

ética. La relación entre ambos dominios es incluso tan estrecha que a veces parece que el fenómeno religioso queda reducido al moral. Sin embargo, el conflicto originario no ha sido plenamente resuelto porque, si bien se ha logrado un acuerdo entre necesidad y libertad, no se han podido armonizar todavía los sentimientos con la razón. En efecto, continuando el modo de proceder kantiano, la intención de Fichte ha sido la de escribir una crítica, o sea, la de poner un límite a todas aquellas manifestaciones y sentimientos religiosos que no estén en total consonancia con las leyes de la razón práctica. En este sentido, su tarea es continuación de la actitud ilustrada que trató de arrinconar todas aquellas experiencias que no podían entrar dentro de una religión construida sobre bases racionales. En consecuencia, el amor a Dios, la compasión y otros afectos, han quedado en esta obra relegados por ser expresiones de heteronomía, ligadas a la sensibilidad, y sólo un camino a Dios ha permanecido abierto: el del respeto a la ley moral, el único sentimiento racional, que Kant señaló como acompañamiento emocional de las buenas acciones y que aquí aparece como respeto a sí mismo (*Selbstachtung* (47)), no al individuo particular ni exactamente a la humanidad en cuanto especie, sino al hombre entendido abstractamente como subjetividad legisladora, como *Selbst* (mismidad). La armonización entre la mente y el corazón, pues, queda todavía por realizar. Fichte la llevará a cabo a medida que vaya comprendiendo genéticamente el funcionamiento de las estructuras racionales e intentando reconstruir un hombre en el que todas las instancias y facultades se hallen plenamente integradas, empeño que no logrará totalmente hasta la *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia* de 1794-5.

Ahora bien, pese a la estrecha dependencia del maestro, ya aparecen en esta obra algunos elementos que anticipan las posiciones personales de Fichte, no sólo en el campo religioso sino incluso en su tratamiento del mundo emocional.

En primer lugar, hay que señalar que desde las primeras páginas aparece un concepto que será capital en el sistema

---

(47) *SW* V, pp. 27 s.

posterior. Me refiero al de *Trieb* (*conatus* = esfuerzo, impulso), en su acepción de síntesis entre actividad y pasividad, de medio entre la representación y el querer (48). El impulso aparece ya como una actividad limitada, por su íntima relación con la materia, está a caballo entre el mundo sensible y el moral, y en la posición idónea para convertirse en un puente entre ambos. En este sentido, se encuentra a un paso de adquirir los caracteres que más tarde Fichte le otorgará, de transformarse en el vehículo para la realización de la acción moral y en el constitutivo del hombre. Claro que esto es sólo una anticipación, pues el *Trieb* todavía se halla demasiado ligado a la sensibilidad.

En segundo lugar, el tratamiento que Fichte hace de la felicidad, si bien no es radicalmente distinto del kantiano, prepara sus futuras concepciones religiosas.

Se ha dicho en reiteradas oportunidades que la acusación de rigorismo y formalismo hecha contra la ética de Kant se basa en una mala comprensión de las últimas intenciones que movieron a este filósofo en la construcción de su filosofía práctica, y la acusación es en parte correcta. Lo cierto es que el rigor de su ética procede de la constante negativa de Kant a aceptar el sentimiento humano como algo capaz de trascender la esfera de lo empírico, a reconocerlo como una función no puramente instintiva. En esta línea de pensamiento la felicidad ha de aparecer como «*la suma de las inclinaciones*» (49) y la aspiración a ella ha de presentarse como la tendencia sublimada a la concreción efectiva de todos los deseos, como una búsqueda del placer. Esto explica por qué toda ética eudemonista es para Kant heterónoma y, consecuentemente, rechazable.

Cuando Kant admite en la *Crítica de la razón práctica* que la felicidad puede presentarse como un sentimiento placentero de plenitud y satisfacción que acompaña la realización de las acciones morales, no ha modificado con ello su anterior concepto de felicidad, pues ella sigue considerándose como un fin de la naturaleza en oposición al fin de la vida moral, que es la santidad. En todo caso, lo que ha hecho Kant aquí es resolver la contradicción entre naturaleza

---

(48) *SW* V, p. 17.

(49) KANT, I.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, *Akad.-Ausg.* IV, p. 399.

y libertad dentro del hombre mismo, postulando un principio de conciliación entre estos dos aspectos humanos. Este principio es Dios, quien actúa como garante de que la felicidad sobrevendrá como premio al ejercicio de la virtud.

Fichte no está muy lejos de la posición kantiana, pues admite que la realización del deber implica una renuncia a la felicidad (*Glückseligkeit*), ligada a la consecución de los intereses particulares. La relación inversa entre felicidad y cumplimiento del deber (50) reposa en la idea de que la primera está adscrita al individuo, mientras que el segundo se efectúa en la medida en que el individuo se somete a la universalidad de la ley.

Paralelamente, Fichte introduce el concepto de *Glückwürdigkeit*, término de difícil traducción, que podría definirse de un modo similar a la felicidad que, según Kant, acompaña a la realización del deber (51). Es la felicidad que se obtiene por el hecho de hacerse digno de ella, es el premio a una acción meritoria. Si la *Glückseligkeit* pertenece al ámbito sensible, la *Glückwürdigkeit* está ligada al trabajo de la razón en su lucha contra las inclinaciones, porque es la satisfacción del espíritu que ha conseguido vencer la sensibilidad, reinar sobre la naturaleza. Sin embargo, ella se mantiene ligada también al mundo empírico: aunque Fichte no lo afirme expresamente (e incluso no lo haya pensado jamás), podría ser lícito interpretar esta *Glückwürdigkeit* como una emoción reactiva, como un sentimiento narcisista ante la omnipotencia de la razón.

Frente a este concepto, aparece un tercero, el de *Seligkeit* (52), totalmente positivo, pues es el Sumo Bien, sólo atribuible a Dios (53), un ser que no obra en relación a obstáculo alguno porque no tiene nada que superar. Esta felicidad, que al hombre se le presenta como idea, es el puro goce en el actuar, no un premio, pues es consustancial con la voluntad misma que se explaya en actos, por tanto, tampoco inclinación. Ella será el antecedente del

---

(50) Véase *SW* V, p. 17.
(51) *SW* V, p. 37. Véase asimismo KANT: *KpV*, *Dialéctica* I, II, V.
(52) *SW* V, pp. 38 ss.
(53) *SW* V, p. 40. Este concepto también es sugerido por Kant en la solución a la antinomia de la razón práctica de la *KpV*.

concepto de felicidad que aparece en la *Iniciación a la vida feliz*, pero sólo será el antecedente, pues entre ambas media una gran diferencia. Por ahora, Fichte considera que la felicidad positiva es inalcanzable y en este punto sigue de algún modo a Kant, quien sostenía que a la *Seligkeit* sólo puede dirigirse una esperanza (54). En la *Iniciación*, en cambio, admitirá que no sólo es posible alcanzar esa felicidad por la vía mística sino que ella está presente, en mayor o menor grado, en cualquier ser humano porque es el sustrato emotivo que acompaña cualquier actividad espiritual.

Finalmente, el concepto de Dios, tal como aparece definido en algunos pasajes, augura ya la original posición que Fichte adoptará en estos temas a partir de 1798. En consonancia con Kant, Fichte parte de la distinción entre dos reinos: el mundo humano, en el que rige un orden moral establecido libremente, y la naturaleza, en la que prima una legalidad mecánica y necesaria. Ambos reinos están separados sólo en apariencia, prueba de ello es que toda acción moral sólo puede concretarse mediante un sustrato material (fuerza física), o sea que todo acto ético tiene su efecto en el mundo sensible, un orden que acoge perfectamente el producto de la libertad. Ello obliga a buscar un principio común a ambos reinos (el tercer término de la armonía preestablecida), una legislación superior que abarque a los dos. Y esto es un orden divino (55), al que somos conducidos desde la ley moral, pues la estructura del reino de Dios coincide con la del orden moral.

Así pues, ética y religión llegan a confundirse. Para Fichte la auténtica revelación no se da en el milagro, en lo sobrenatural, sino en las buenas acciones:

> *La materia de una revelación es* **a priori** *mediante la razón pura práctica y, por sí misma, se encuentra bajo una crítica idéntica a la de esta última* (56).

Sin embargo, ética y religión no se identifican totalmente. Fichte, igual que Kant, distingue ese orden moral de Dios mismo, ya que éste último no es la ley sino «*la*

---

(54) KANT, I.: *KpV, Akad.-Ausg.* V, pp. 128 s.
(55) *SW* V, p. 40. Cfr. *SW* V, pp. 55 ss.
(56) *SW* V, p. 141.

causa de la existencia de la ley en nosotros» (57). Dios es un ser trascendente, una voluntad santa que se revela en lo finito a través del imperativo, pero que no llega nunca a ser «causa» de su contenido, pues ello atentaría contra la autonomía moral. Para Fichte, el hombre, en cuanto ser racional, es el único legislador: atribuir a Dios esta función es despojar al hombre de su mismidad:

> *La idea de Dios como legislador mediante la ley moral en nosotros se funda, por tanto, en una alienación de nuestra [ley], en la transferencia de algo subjetivo a un ser fuera de nosotros, y esta alienación es el principio mismo de la religión en la medida en que se necesita para la determinación de la voluntad. En sentido riguroso, la religión no puede reforzar el respeto por la ley moral, porque todo respeto a Dios se basa sólo en su reconocida coincidencia con esta ley y, por consiguiente, en el respeto a la ley misma* (58).

Esta declaración de Fichte podría considerarse como un primer paso hacia el rechazo del carácter personal de Dios, pero en su contexto es sólo una tentativa aún muy limitada de desenmascarar al Dios del dogmatismo y no implica ni mucho menos un acceso a la visión idealista posterior. Fichte, tanto como Kant, postula un Dios trascendente y personal, un Dios responsable de la creación, en última instancia, el Dios del dogmatismo. Pero en lugar de presentarlo como objeto de una acción teórica, lo introduce como meta de la acción moral.

Fichte estará en condiciones de alcanzar una visión idealista de Dios cuando consiga superar definitivamente el dualismo kantiano. Entonces no necesitará de un garante del acuerdo entre naturaleza y libertad, comprenderá que la acción subjetiva es el fundamento de toda la realidad y podrá identificarla con Dios.

La impresión que Kant recibe al leer la obra de Fichte es inmejorable y decide concertar con él una entrevista en la que todavía se muestra inaccesible y hasta indiferente. En efecto, las notas del Diario del joven nos indican que Kant evitó entrar en discusiones filosóficas y que para resolver

---

(57) *SW* V, p. 57.
(58) *SW* V, p. 55.

sus dudas en este aspecto le recomendó la relectura de su *Crítica del Juicio* y la visita al predicador de la corte Schultz. Un segundo encuentro consigue modificar las opiniones de Fichte ante el maestro:

> *He encontrado en Kant un hombre muy agradable, un hombre muy espiritual. Por primera vez, hoy he reconocido en él los caracteres dignos del gran espíritu que revelan sus escritos* (59).

Quizás por este motivo, cuando Fichte vuelve a enfrentarse a su dramática dificultad para obtener unos recursos imprescindibles para continuar sus trabajos filosóficos, recurre a Kant a través de una carta sincera y dolorosa de cuyo tono rehúsa excusarse deliberadamente porque, como dice a su término, *«una de las características del sabio es precisamente la de poder hablar con él de ser humano a ser humano»* (60).

Kant acoge a Fichte con consideración y afecto, le facilita sus contactos para publicar el *Ensayo* y por mediación de Schultz le consigue un trabajo en brillantes condiciones, un preceptorado en Dantzig, con el conde de Krockow, en un ambiente culto y agradable, con un entorno natural privilegiado, gracias al cual Fichte podrá obtener unos medios económicos dignos y el tiempo necesario para ponerse al día sobre las elaboraciones e incidencias que en Alemania está sufriendo el Criticismo, tiempo para meditar también sobre la libertad en una época de revueltas y conflictos. Nace aquí su primera obra política como reclamación de la libertad de pensar ante una censura que no puede dejar indiferente ni al intelectual ni al hombre en su aspiración de vivir como corresponde a la dignidad humana.

Concluido el preceptorado, ya publicado el *Ensayo de una crítica de toda revelación*, con un cierto dinero y renombre filosófico, Fichte decide volver a Zurich para cumplir su promesa de casamiento con Johanna. Comienza entonces una nueva época, en la que el filósofo empieza a entre-

---

(59) *Sch.* 76, I, p. 197. Véase asimismo FICHTE, Hermann: *Fichtes'Leben* I, 5, p. 129.
(60) *Sch.* 77, I, p. 203.

ver cada vez con mayor claridad las bases para la construcción de un pensamiento original. Quedan atrás los años jóvenes, dolidos por el temor de la fatalidad y la zozobra ante la miseria, los sueños de fama sigilosos se desperezan... Rumiándose, lenta pero segura, la Doctrina de la ciencia ya está en marcha. Los tiempos gloriosos de Jena se acercan.

2

La génesis de la Doctrina de la ciencia

2.1. La imbricación entre política y filosofía

La fase preparatoria de la Doctrina de la ciencia tiene como punto de partida el conocimiento de Kant. En torno a su doctrina ética y, en particular, a su concepción de la libertad, Fichte organiza todo su bagaje intelectual así como sus principales intereses, que, desde un primer momento hasta el final de su vida, se decantan en tres núcleos principales: la cuestión religiosa, la política y la especulativa.

Tras la publicación del *Ensayo de una crítica de toda revelación*, el problema religioso ha quedado parcialmente resuelto. Fichte sólo volverá a él cuando haya formulado la totalidad de su sistema, entonces la religión aparecerá como una visión en consonancia con el punto de vista filosófico, pero a la vez independiente del mismo.

En este momento las exigencias personales de transformación del mundo a través de la predicación y la educa-

ción se combinan con una serie de circunstancias externas, frente a las cuales Fichte se siente obligado a reaccionar. El resultado serán dos obras políticas: La primera, escrita todavía en Krockow y publicada anónimamente con el título de *Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa que hasta ahora la oprimieron* (1793), toma partido en la polémica suscitada por la promulgación de los Edictos de religión y censura, saliendo en defensa de Kant ante la censura de la segunda parte de *La religión dentro de los límites de la mera razón*. La segunda, *Contribuciones a la rectificación del juicio del público sobre la revolución francesa* (1793), es una respuesta ante la reacción de ciertos escritores, en especial, A. W. Rehberg, secretario privado de la Cancillería de Hannover, contra las nuevas ideas políticas, en un momento en que el entusiasmo revolucionario había decaído en la sociedad alemana a causa de la violencia y el descontrol que afectaban a la nación vecina.

Ambas obras se enmarcan dentro de la tarea de divulgación y aplicación de los principios de la filosofía kantiana que Fichte se había impuesto poco antes. En efecto, el primer escrito es una reivindicación del derecho a la libertad de expresión en cuanto consecuencia indisoluble de la libertad de pensamiento, considerada como un derecho inalienable sin el cual sería imposible alcanzar la autonomía intelectual, ese acceso a la mayoría de edad al que Kant se refiere en su opúsculo *¿Qué es la Ilustración?* (1784) y que constituye el fundamento de la auténtica dignidad humana. El segundo escrito consiste en una defensa de la revolución francesa por la justificación de sus principios también a partir de la clave hermenéutica de la ética kantiana, en el contexto de una interpretación de la historia como pedagogía divina, cuya raíz inmediata se encuentra en Lessing y Herder, y que se desarrollará con posterioridad en los *Caracteres de la edad contemporánea* (1805), cuando el decurso histórico sea presentado como manifestación de la vida divina:

> *Así* —afirma Fichte en las *Contribuciones*— *todos los acontecimientos del mundo me parecen cuadros instructivos que expone el gran educador de la humanidad para que ella aprenda en éstos lo que necesita saber. No que ella aprenda de ellos, [pues] no encontraremos en toda la historia del mundo más que lo nosotros mismos hemos puesto antes, sino que al*

juzgar los acontecimientos reales surja de ella con mayor facilidad lo que se encontraba en ella misma; y así la revolución francesa me parece un rico cuadro sobre el gran texto: derecho y valor de los hombres (61).

De este modo, la revolución francesa se convierte en la manifestación de otra revolución más profunda, *«incomparablemente más importante»* (62), la revolución preconizada por Kant, es decir, la transformación interior del hombre por la que éste se hace dueño de su pensar abriéndose paso al mundo inteligible, al mundo de la libertad. Permitir su realización es, según Fichte, el único medio seguro para evitar las revoluciones violentas (63), de lo cual se desprende que su intento de legitimar el hecho de la rebelión sólo tiene cabida en cuanto posibilidad de erigir a través de él un nuevo universo de derecho más apropiado para el desarrollo de los hombres en su totalidad y no según su pertenencia a grupos privilegiados. En consecuencia, la justificación de la revolución francesa debe considerarse sólo como un primer paso cuyo último objetivo es la postulación de los principios que han de regir un Estado racional, tarea sólo esbozada por los franceses, a la que Fichte se dedicará en sus siguientes obras políticas como, por ejemplo, en *El Estado comercial cerrado* (1800).

En este punto Fichte se mantiene dentro del marco de los ideales de la Ilustración prefiriendo el progreso continuo y armonioso a las grandes rupturas, que generalmente provocan soluciones precarias, y ello porque ha tomado el proceso de convencimiento interior de la conversión moral como modelo para pensar los actos revolucionarios. Toda su interpretación es deudora de este principio, que lo lleva a flexibilizar la distinción entre el orden jurídico y el moral hasta el punto de que la fundamentación de ambos ámbitos llega a entrecruzarse. Esta es, precisamente, la razón de que Fichte fuera capaz de acceder a los fundamentos de su sistema y comenzase a elaborar los grandes temas de su filosofía posterior justo durante el intento de dar una justificación racional a los principios revoluciona-

---

(61) *SW* VI, p. 39.
(62) *SW* VI, p. 41.
(63) *Ibidem.*

rios. Sólo en este sentido se puede comprender que los sucesos de Francia le sirvieran de acicate y fuente de inspiración, tal como reconoce el propio Fichte en carta dirigida a Baggesen en el año 1795:

> *Mi sistema es el primer sistema de la libertad. Así como aquella nación, [Francia], ha roto las cadenas políticas del hombre, también el mío, en la teoría, arranca al hombre de las cadenas de la cosa en sí y de su influjo, que le ataban más o menos en todos los sistemas anteriores, y le otorga fuerza para liberarse también en la praxis por el ánimo sublime que él transmite. Mi sistema nació en los años de lucha de esta nación por la libertad, gracias a una «previa» lucha interior contra los «viejos» prejuicios enraizados. Ver su fuerza me ha transmitido la energía que necesitaba para ello y durante la investigación «y» justificación de los principios sobre los que la revolución francesa está construída, los primeros principios del sistema adquirieron en mí claridad* (64).

Así pues, la revolución francesa y el sistema filosófico de Fichte se presentan como dos procesos paralelos en el tiempo y en sus efectos. Ambos persiguen un mismo objetivo, ampliar la libertad humana, aunque en campos diferentes: el primero, en el ámbito de las manifestaciones exteriores del hombre, en el derecho y en las instituciones, mientras que el segundo apela a la interioridad del individuo, al campo de la moral. Como bien observa Guéroult (65), lo que ha influido en Fichte, a diferencia de otros filósofos, como Kant o Hegel, no es tanto un cuerpo de doctrinas políticas, jurídicas o sociales, sino el hecho revolucionario mismo, en el que se pone de manifiesto el funcionamiento propio de la razón práctica, ya que consiste en la apropiación inmediata de una especulación política como un proyecto a efectuar en el mundo real.

2.1.1. Las grandes anticipaciones de los primeros textos políticos

El hecho de que Fichte haya considerado la ética kan-

---

(64) *GA* III, 2, No. 282 b, p. 300. Véase asimismo el esbozo de esta carta, *Sch.* 231, I, pp. 449 s. / *GA* III, 2, No. 282 b, p. 298.
(65) GUEROULT, M.: *Etudes sur Fichte*, pp. 153 ss.

tiana como clave para juzgar la revolución no significa, ni mucho menos, que haya llegado a idénticos resultados que su maestro. Efectivamente, Fichte asume una posición personal en muchos puntos importantes, entre los cuales es necesario destacar al menos dos:

1) Kant desaprueba la revolución porque piensa que la resistencia a la autoridad se opone al principio fundamental de toda constitución. Si ésta es expresión de la racionalidad y su fin es asegurar el ejercicio de la libertad individual, amenazado por la fuerza en el estado de naturaleza, el poder del gobernante no puede ser discutido ni puesto a merced del capricho o de la violencia de los particulares. La inviolabilidad del poder e incluso la sacralización de la autoridad se hacen necesarias para evitar una vuelta al estado de naturaleza, aunque deben ser compensadas por una estricta libertad de expresión que sirva para informar y aconsejar al soberano.

Fichte, en cambio, sostiene el carácter derivado y precario del poder supremo apoyándose en la idea rousseauniana de contrato social. Según él, la asunción del poder por parte de los gobernantes consiste únicamente en un proceso de transferencia que, al emanar de un acto originario de libertad individual, puede anularse en cualquier momento, tanto en su totalidad como en cualquiera de sus aspectos:

> *La cláusula que [declara] el contrato social inmodificable sería, según esto, la más flagrante contradicción del espíritu de la humanidad* (66).

No es en los príncipes sino en el pueblo donde reside la auténtica soberanía y, en última instancia, la garantía de las libertades humanas. Todo acto de restitución de la soberanía a su originario poseedor, es decir, todo acto revolucionario, es legítimo, lo cual no significa que haya de ser necesariamente sabio, pues a la violencia siempre es preferible el progreso lento pero continuo hacia la consecución del reino de los fines, un reino en el que la acepta-

---

(66) *SW* VI, p. 103.

ción universal de los preceptos de la razón provocará un perfecto *«acuerdo de los sentimientos»* haciendo innecesarios los lazos coercitivos del Estado (67). El fin último de toda revolución, así como del progreso de la humanidad, es la instauración de la anarquía, aunque, como afirma Fichte algo más tarde en las *Lecciones sobre el destino del sabio* pronunciadas en 1794, se necesite para ello un tiempo incalculable, *«miríadas de miríadas de años»* (68).

2) En lo que se refiere al tema de la propiedad, Kant defiende el derecho del primer ocupante y concede al rey, en cuanto personificación del Estado, el título de propietario de todo el suelo de un país (69), mientras que Fichte considera que no puede hablarse de un derecho de propiedad en sentido estricto, puesto que el hombre nace completamente desprovisto y por naturaleza sólo se puede decir que es poseedor de sí mismo, es decir, de sus fuerzas espirituales y corporales (70). El único criterio válido como fundamento para el derecho de propiedad ha de ser la transformación de la materia de las cosas a través de nuestras propias fuerzas. Por tanto, sólo el trabajo se considera como instrumento de apropiación:

> *La transformación de las cosas por la fuerza propia (formación) es el verdadero fundamento de derecho de la propiedad [...]. Quien no trabaje puede muy bien comer, si yo quiero invitarlo a hacerlo, pero no tiene derecho a comer en un sentido jurídico estricto* (71).

Estas ideas, como es de suponer, hicieron que Fichte se ganara el recelo de los poderosos, probablemente incluso el de la Iglesia, ya que esta institución era considerada en las *Contribuciones* como una asociación puramente contractual y, por tanto, en ellas se justificaba sin más el abandono individual de la misma por falta de creencia. Por otra parte, Fichte también admitía que el dominio eclesiástico es de naturaleza espiritual y, por este motivo, criticaba la

---

(67) *SW* VI, p. 102.
(68) *SW* VI, p. 306.
(69) KANT, I.: *Teoría del derecho*, 2a. Parte, Observación General, B, pp. 157 ss.
(70) *SW* VI, p. 117.
(71) *SW* VI, p. 118.

apropiación de bienes materiales por parte de la Iglesia (72). Lo cierto es que estos dos escritos convirtieron a Fichte en sospechoso de jacobinismo y disgustaron a determinados grupos sociales que luego verían con indiscutible beneplácito su acusación de ateísmo.

Ahora bien, desde el punto de vista filosófico, aparecen en estas obras de atmósfera kantiana una serie de ideas originales de Fichte que anticipan aspectos importantes de sus concepciones posteriores.

Como se ha podido comprobar, al ocuparse de la propiedad Fichte otorga una enorme importancia a la capacidad de transformar el mundo, convirtiéndola en fundamento del derecho de apropiación. El motivo filosófico que ha posibilitado semejante tesis es la sustracción al mundo material de una entidad propia e independiente. En sí misma, la materia está muerta: por su pasividad ella sólo puede considerarse como medio, como material para la realización de los fines del hombre, que son de índole espiritual, y, en el peor de los casos, tan sólo como límite y obstáculo para sus actuaciones. Sólo a la actividad subjetiva se le confiere un valor ontológico, el resto del mundo adquiere sentido por su relación con ella. La misión de toda asociación humana ha de ser, por tanto, la de asegurar la realización y desarrollo de esta espontaneidad libre y autónoma que constituye el núcleo mismo de la razón práctica.

Además, en estas obras Fichte ya realiza intentos de hallar una unidad para las distintas facultades humanas en el actuar y comienza a esbozar su teoría del Yo absoluto.

Efectivamente, en la *Reivindicación* la deducción del derecho se realiza a partir de la conciencia, no como capacidad teórica (*Bewusstsein*) sino como facultad moral (*Gewissen*). En ella reside el poder que el hombre tiene de decidir autónomamente y, gracias a ello, superar el mundo instintivo e incorporarse a un reino de finalidades. Como se reconoce en el opúsculo, la conciencia es una *«chispa divina que lo eleva por encima de la animalidad y lo convierte en ciudadano de un mundo cuyo primer miembro es Dios»* (73). Su

(72) *SW* VI, pp. 244-248.
(73) *SW* VI, p. 11.

intervención impregna todos los ámbitos de la actividad humana, incluído el proceso meramente teórico, donde su función consiste en dirigir la serie de representaciones, que en los animales es completamente mecánica, de acuerdo con la propia espontaneidad (74). De ahí que la conciencia moral se presente como el instrumento necesario para que el individuo pueda reconocerse como un ser capaz de razón y, a la vez, distinguirse de toda otra criatura viviente:

> *la manifestación de la libertad en el pensar, al igual que la manifestación de la misma en el querer, es la parte más íntima de la personalidad, es la condición necesaria sólo bajo la cual se puede decir: yo soy, soy un ser autónomo* (75).

A partir de la profundización en el concepto de *Gewissen*, se efectúa en las *Contribuciones* un enunciado todavía rudimentario del Yo puro como fundamento originario de la persona y, por tanto, de toda filosofía que pretenda mantenerse dentro de los límites de la finitud:

> *La existencia de esta ley en nosotros como hecho* [als Thatsache] *nos conduce, según esto, a semejante forma originaria de nuestro Yo; y a partir de esta forma originaria de nuestro Yo se deduce la manifestación de la ley en el hecho como efecto de su causa* (76).

De un modo aún impreciso, nos encontramos en estos importantes fragmentos con los temas centrales de la fase de fundamentación de la Doctrina de la ciencia, que podríamos resumir sistemáticamente en los siguientes momentos:

1) Retrotracción del *cogito* cartesiano a la conciencia moral por la intervención de la voluntad en el proceso del pensamiento. (Yo pienso → soy un ser libre = soy, operación efectuada en la *Reivindicación*).
2) Demostración de que las decisiones autónomas son resultado de la aplicación de una ley universal (lo cual fue

---

(74) *SW* VI, pp. 13 s.
(75) *SW* VI, p. 14.
(76) *SW* VI, p. 59.

realizado por Kant y, en consecuencia, Fichte acepta como ya probado).

3) Elevación desde el plano empírico al plano trascendental, es decir, de la legalidad como hecho (*Thatsache*) a su condición posibilitante (*Thathandlung*). Fichte denomina a esta última de tres maneras diferentes: Yo puro (*reines Ich*), mismidad (*Selbst*) y forma originaria del Yo (*ursprüngliche Form des Ich*). Su contenido no es claramente explicitado, en cambio, sí se hace hincapié en su relación con la libertad, en cuanto que vertebra toda la moral. Además, también se hace explícita su función en el derecho, en concreto, su relación con el derecho natural, del que es fuente última. Y, finalmente, en cierto modo también se prefigura su carácter absoluto a través de la idea de que el Yo es inmodificable, por lo cual se distingue perfectamente del Yo empírico y de todas sus manifestaciones en el individuo particular (78).

Por otra parte, en las *Contribuciones* aparece con toda claridad la idea de la cultura como instrumento para alcanzar la libertad:

> *Cultura significa ejercitación de todas las fuerzas para el fin de la libertad completa, de la entera independencia de todo lo que no somos nosotros mismos, de lo que no es nuestra pura mismidad* (79).

Libertad, que se explicita en la construcción de un mundo suprasensible donde los fines particulares quedan subordinados a la universalidad de los preceptos de la razón:

> *Esta cultura para la libertad es el único fin posible del hombre, en cuanto parte del mundo sensible, el fin sensible más elevado que, sin embargo, no es para él un fin en sí mismo sino último medio para alcanzar su más elevado fin espiritual, la completa coincidencia de su voluntad con la ley de la razón. Todo lo que el hombre hace y todo [aquello] a lo que aspira o ha de ser considerado como medio para este fin último en el*

(77) *SW* VI, pp. 170 s.
(78) *SW* VI, pp. 59 s.
(79) *SW* VI, pp. 86 s.

mundo sensible o es una aspiración sin meta alguna, una aspiración irracional (80).

El tema de la cultura como instrumento colectivo para la subjetivación del No-yo aparecerá en la obra de Fichte reiteradamente, p.e., en sus diversas lecciones sobre la misión del sabio o en sus escritos sobre filosofía de la historia.

2.2. Búsqueda de una posición propia en un ambiente filosófico polémico

Desde 1791, a raíz de una sugerencia del propio Kant, Fichte había comenzado a interesarse por los últimos acontecimientos del mundo filosófico alemán, que, eclipsado por el Criticismo, no hacía sino pensar y repensar a Kant, ya sea a través de la reformulación o de la crítica. Después de los primeros momentos de silencio e incomprensión, la filosofía trascendental había conseguido penetrar profundamente en los ambientes cultos de Alemania, despertando la admiración de personajes de la talla de un Goethe, un W. von Humboldt o un Schiller, quien bajo la impronta de esta filosofía, p.e., escribió las *Cartas sobre la educación estética del hombre*. Lo característico de la recepción del kantismo es que produjo una eclosión creativa entre los intelectuales, quienes al intentar profundizar en la filosofía crítica consiguieron desarticularla en sus elementos fundamentales. Semejante desintegración, como sostiene Cassirer, fue la premisa y el punto de partida para una nueva comprensión de su estructura conceptual (81). Probablemente esto se debió al hecho de que el Criticismo no podía considerarse como un sistema de filosofía cerrado cuyos principios pueden simplemente aceptarse o ser rechazados, sino que más bien se presentaba como un camino, ya que lo que define a la filosofía kantiana es su método, un método que *«no desaparece ni mucho menos en su resultado final»* (82).

---

(80) *SW* VI, p. 89.
(81) CASSIRER, E.: *El problema del conocimiento* III, p. 13.
(82) *Ibidem*.

El primer ataque importante contra el Criticismo se produce con Fr. H. Jacobi, quien pone al descubierto uno de los problemas fundamentales a cuya resolución se aplicará el postkantismo: el de la cosa en sí. En el apéndice a su libro *David Hume*, titulado «El idealismo trascendental» (1787), Jacobi denuncia lo que considera como una flagrante contradicción de la filosofía kantiana: la exigencia de una realidad transfenomenal *«como fundamento de la validez objetiva de nuestra percepción de los objetos externos»*, exigencia totalmente contraria a la afirmación del Criticismo de *«que tanto los objetos como sus relaciones son elementos meramente subjetivos, simples determinaciones de nosotros mismos que no existen fuera de nosotros»* (83).

Sin el presupuesto realista de la afección del sujeto por la cosa en sí, exigido por la Estética Trascendental, no podría ponerse en marcha todo el mecanismo del conocimiento —sostiene Jacobi—, pero su aceptación supone la ruptura con el Criticismo, porque implica la utilización de categorías, como la de causalidad, para algo que está más allá de toda experiencia posible, lo cual está vedado en la Lógica Trascendental (84).

De las soluciones dadas a este problema, la más relevante y también la más cercana a la de Fichte es la de Salomon Maimon, quien concibe la cosa en sí como un concepto límite, de suyo incomprensible, tanto como los números irracionales en la matemática, pero, igual que ellos, absolutamente necesario para dar una explicación coherente, en este caso, del conocimiento, analizado sólo desde una perspectiva funcional:

> *El dato no puede ser sino aquello que en la representación permanece desconocido para nosotros, no sólo en cuanto a la causa sino además en cuanto al modo de producción (essentia realis), es decir, aquello de lo cual tenemos una conciencia imperfecta. Pero esta conciencia imperfecta puede ser concebida como una conciencia determinada que va hasta la nada absoluta de conciencia por una serie de grados decrecientes al infinito; en consecuencia, el puro dato (lo que se presenta a nosotros fuera de toda conciencia de nuestra fuerza de representación)*

---

(83) JACOBI, Fr.H.: *Werke* II, p. 304 s.
(84) *Ibidem*, p. 304.

es la simple idea del límite de esta serie, límite al cual uno puede aproximarse continuamente (como una raíz irracional) pero al que jamás se puede llegar (85).

El dato sensible, pues, es simple pasividad, lo que se rebela a la penetración de la conciencia y, por tanto, el signo de su limitación. La cosa en sí no existe y, en consecuencia, tampoco puede ser exterior. Lo objetivo en nuestro conocimiento ha de explicarse como lo invariable a través de los cambios subjetivos sin referencia alguna a una posible concordancia con algo externo.

Ahora bien, por encima de estas críticas y polémicas, es innegable que Kant abrió una nueva época para el pensamiento. Cuando denunció los espejismos y contradicciones de la filosofía dogmática y afirmó la necesidad de construir científicamente la metafísica, no sólo anunciaba las líneas generales de un programa a realizar por él mismo sino que legaba una tarea a sus contemporáneos y sucesores, pues, por su magnitud, semejante obra difícilmente podría ser llevada a cabo por un solo hombre. De este modo, la filosofía kantiana dejaba de ser, por así decirlo, una empresa vinculada a un único individuo para transformarse en el patrimonio cultural de una época, en la plataforma sobre la cual se construiría el más grande movimiento especulativo alemán, el idealismo, y su correlato, el romanticismo.

La idea de que las *Críticas* sólo constituyen una propedéutica para la construcción de la metafísica incitó a otros filósofos a profundizar e incluso completar las teorías kantianas, entre ellos Reinhold, Jacobi, Schulze, Maimon, Beck, Johann Schultz, Hamann, etc. Hasta el mismo Fichte se presentaba en un comienzo como continuador de la filosofía kantiana y, a la vez, defendía la autonomía de su sistema filosófico (86).

Este trabajo de profundización y perfeccionamiento culminó con el intento de extender los principios del idealismo a todos los campos del quehacer humano, tarea em-

---

(85) MAIMON, S.: *Versuch über die Transzendental Philosophie.* Berlin, Voss & Sohn. 1790, pp. 419 s.

(86) *UBWL, SW* I, p. 30 y *EEWL, SW* I, pp. 420 s.

prendida con toda conciencia por Schelling y los románticos (87).

2.2.1. Reinhold y el origen de la preocupación por la sistematicidad de la filosofía

El primer hito en esta tarea de comprensión y ampliación del kantismo fue la Filosofía de los Elementos de Karl Leonhard Reinhold, quien en los años 1786-1787 publicó en el *Mercurio alemán* unas *Cartas sobre la filosofía kantiana* en las que intentaba hacer comprender la *Crítica de la razón pura*, por entonces muy mal conocida y peor interpretada, de la forma más didáctica posible. Desde ese momento se erigió en intérprete del Criticismo, contando con el beneplácito de Kant. Más tarde intentó completar y sistematizar la *Crítica* en *Ensayo de una nueva teoría de la facultad humana de representación* (1789), *Contribuciones a la rectificación de los malentendidos habidos hasta ahora entre los filósofos* (1790) y *Sobre el fundamento del saber filosófico* (1791).

Siguiendo una inspiración un tanto ajena al universo intelectual de Kant y su concepción sobre la cientificidad de la filosofía, Reinhold decidió transformar la *Crítica* en sistema. En efecto, Kant se había referido a la sistematicidad de la filosofía, p.e., en la *Crítica de la razón pura* (88), pero nunca había pensado en un sistema como conjunto de proposiciones interrelacionadas a partir de un principio fundamental desde el que ellas pudiesen ser derivadas sino sólo en una yuxtaposición de conocimientos, aunque organizada de tal modo que pudiera constituir una férrea estructura, en la que cada elemento fuese necesario para la existencia de los otros (89). La idea de unificar el pensamiento kantiano a partir de un principio genético nació en Reinhold probablemente bajo el influjo de la filosofía de Spinoza, que había resurgido en Alemania a raíz de la

---

(87) Cfr. p.e. SCHELLING, F.W.J.: *Sistema del idealismo trascendental*, *SW* II, p. 330 y Carta de Schelling a Hegel de la noche de Reyes de 1795.

(88) KANT, I.: *KrV*, A XX.

(89) KANT, I.: *KrV*, B XXXVI s. y A 832 s./ B 860 s.

obra de Jacobi: *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas a Moses Mendelssohn* (1785).

Reinhold creyó descubrir ese punto desde el cual puede conferirse unidad al pensamiento de Kant en la facultad de representación. Esta facultad unifica sensibilidad, entendimiento y razón y, por su máxima elementalidad, puede ser expresada a través de un principio primero que denominó el *principio de conciencia:*

> *En la conciencia la representación es distinguida del sujeto y del objeto, y relacionada a ambos* (90).

Su principio, pues, denota el hecho mismo de la conciencia en cuanto representante. Según Reinhold, se trata de un hecho evidente hasta para la más simple reflexión y de un hecho universal, ya que inevitablemente ha de acompañar a todas las operaciones del intelecto, incluso a las de la conciencia moral. De esta manera pensaba haber superado la brecha abierta por Kant entre el dominio teórico y el práctico, sin comprender que su principio reducía todo el edificio de la filosofía al ámbito meramente especulativo (a lo representable) y que con ello desvirtuaba el auténtico legado kantiano en vistas a la construcción de la metafísica, transmitido con toda claridad en los *Prolegómenos*:

> *La metafísica ha de ser ciencia no sólo en el todo sino también en cada una de sus partes, de otra manera no es nada; porque como especulación de la razón pura no se apoya más que en apreciaciones generales. Pero fuera de ella, la verosimilitud y el sano entendimiento humano muy bien pueden tener un uso útil y justificado, pero según principios totalmente propios cuya importancia depende de su relación con la práctica.*
> *Esto es lo que considero justo exigir para la posibilidad de una metafísica como ciencia* (91).

Sólo Fichte hará realidad la sugerencia kantiana de referir la metafísica a la praxis, convirtiendo el primado de lo práctico sobre lo teórico en una primacía metafísica, y al colocar el actuar absoluto como fundamento de todas las

---

(90) REINHOLD, K.L.: *Contribuciones*, Jena, Mauke, 1794, p. 167.
(91) KANT: *Akad.Ausg.* IV, p. 371.

actividades del espíritu logrará reunir esta aspiración con la idea de unificar toda la filosofía bajo un principio (92).

Ahora bien, para sistematizar la filosofía Reinhold no sólo postuló la necesidad de establecer un principio único sino que exigió que desde él se pudiera derivar la totalidad de los elementos que constituyen el conocimiento y la acción. Mediante el mero análisis de la distinción originaria entre sujeto, objeto y representación, hizo surgir las oposiciones de forma y materia, de dato y constructo, receptividad y espontaneidad, diversidad y unidad, conciencia clara (de la representación) y conciencia distinta (del sujeto) (93). Y siempre mediante un método deductivo, también consiguió derivar todos los momentos del proceso gnoseológico: la sensación, las intuiciones puras (94), las categorías (95), hasta llegar por fin a las ideas (96), que le sirvieron de puente para pasar a la filosofía práctica, donde la facultad de desear es presentada como aquella capacidad que ejecuta una representación, es decir, que transforma lo posible en real (97).

Este método generativo, tan distinto del utilizado por Kant, quien se limitó a exponer los elementos de su teoría uno a continuación del otro, fue usado por Fichte en su construcción filosófica, aunque con ciertas modificaciones. Su origen histórico se remonta a los racionalistas y su teoría de la definición «causal»,por la cual se hace surgir un conocimiento de contenido complejo a partir de sus condiciones simples.

Los requisitos de este tipo de definición son enumerados por Spinoza en *Sobre la reforma del entendimiento*:

> *Para librarse de este vicio habrán de observarse en la definición:*
>
> *I. En las cosas creadas, como hemos dicho, la definición deberá comprender la causa próxima. Por ejemplo, de acuerdo*

---

(92) Cfr. Carta a Reinhold del 28 de abril de 1795, *Sch.* 236, I, p 458.

(93) REINHOLD, K.L.: *Ensayo*, Jena, Widtmann und Mauke, 1789, libro II, Parag. XIII, XV, XVIII a XXV, XXXI, XXXII.

(94) *Ibidem*, XVI a LXVI.

(95) *Ibidem*, LXVII a LXXVI.

(96) *Ibidem*, LXXVII a LXXXII.

(97) *Ibidem*, p. 560.

con esta ley, el círculo debería definirse así: es la figura descrita por una línea cualquiera, una de cuyas extremidades está fija siendo la otra móvil; en esta definición se comprende ciertamente la causa próxima.

II. Se requiere un concepto o definición de la cosa tal que todas sus propiedades puedan deducirse de ella considerada en sí sola sin relación con otras; así ocurre en la segunda definición del círculo, puesto que de ella se deduce claramente que todas las líneas trazadas al centro desde la circunferencia han de ser necesariamente iguales (98).

Como resulta obvio, la causa a la que se refiere Spinoza no es la causa eficiente sino lo *natura prius*. Por los ejemplos utilizados, se comprende que el modelo de la definición genética es indudablemente el método de la geometría, que partiendo de unos axiomas construye todos sus objetos en la intuición. Este método intuitivo es transpolado por Fichte al plano del puro pensamiento (99). Semejante transpolación permite explicar su permanente afán por comparar la evidencia de su sistema filosófico con la evidencia propia de la matemática y en particular de la geometría (100).

Su origen conceptual ha de situarse en la organicidad de la razón misma, a la que Kant había aludido en su *Crítica de la razón pura*:

Esta, [la razón pura especulativa], posee una auténtica estructura en la que todo es órgano, esto es, una estructura en la que todo está al servicio de cada parte y cada parte al servicio del todo (101).

Si la razón misma está estructurada de tal modo que sus elementos se encuentran en relación recíproca y ninguno de ellos puede ser explicado sin recurrir a la totalidad, todo sistema que intente dar cuenta de la estructura del saber, al adoptar la forma de su objeto, será un conjunto de proposiciones interrelacionadas. Esto es lo que ocurre pre-

---

(98) SPINOZA, B.: *Opera*, edic. Gebhardt, I, p. 35.
(99) *Sch.* 149, I, p.326.
(100) *Sch.* 136, I, p. 310; Sch. 145, p. 319; Sch. 152, p. 332; Sch. 140 p. 315 o el anuncio a las lecciones de 1804 sobre la Doctrina de la ciencia.
(101) KANT, I.: *KrV*, B XXXVIII. Cfr. B XXIII y A 832 s./ B 860 s.

cisamente con la Doctrina de la ciencia, en la cual la certeza de cada proposición depende del lugar que ocupe en referencia a las demás y, en definitiva, de su relación con un principio primero y absoluto, que evita la remisión infinita entre proposiciones relativas, fundando la certeza de todas ellas.

Así pues, si se quiere fundamentar el saber, es imprescindible reconstruirlo desde su raíz, de la misma forma en que un organismo en estado embrionario va autoproduciéndose: generando cada uno de sus órganos a partir de una célula primigenia. Y de este modo, la arquitectónica (el arte de los sistemas) se transforma en arqueología de la conciencia, en búsqueda del principio del saber, del *arkhé*, no entendido como causa sino como fundamento explicativo. Una vez encontrado el principio fundamental, el sistema se vuelve exposición del desarrollo evolutivo de este principio, es decir, lo que Fichte denominó *«historia pragmática de nuestro espíritu»* (102).

El método fichteano, por tanto, ha de ser necesariamente genético para poder mostrar el saber como lo que es, algo vivo, latiendo y autogenerándose a cada instante, no un producto ya concluido sino en acto:

> *Aquello que la Doctrina de la ciencia hace objeto de su pensar no es un concepto muerto, que sólo se comporta pacientemente frente a su investigación y a partir del cual ella construye algo mediante su pensar, sino que es algo vivo y activo, que engendra conocimientos a partir de sí mismo y por sí mismo, y que el filósofo se limita a contemplar. Su misión no es otra que la de poner ese algo vivo en actividad adecuada, contemplar esta actividad, aprehenderla y concebirla como una unidad* (103).

2.2.2. La lectura de Enesidemo y la presentación pública de la filosofía fichteana

Aunque la preocupación fichteana por el tema del

---

(102) *GWL*, *SW* I, p. 222 y *UBWL*, *SW* I, p. 77. En qué sentido utiliza Fichte el término «pragmática» es algo que todavía queda por explicar. Véase pp. 117 s. de la presente obra.

(103) *ZEWL*, *SW* I, p. 454; Cfr. *SW* II, p. 445.

Grundsatz (principio fundamental) se gesta en relación a las especulaciones de Reinhold sobre el pensamiento kantiano, éste no es, ni mucho menos, el único impulso intelectual que Fichte recibe para decidirse a la construcción de su propio sistema. Como en el caso de Kant, es el escepticismo el que le da un último espaldarazo y, en particular, la obra de Gottlob Ernst Schulze, *Enesidemo* (1792), donde se acusaba al Criticismo de no haber conseguido superar los problemas planteados a la metafísica por Hume y se daban a conocer las objeciones a la filosofía de Kant basándose en la exposición que de ella había hecho Reinhold:

> *Enesidemo, al que cuento entre los productos notables de nuestra década, me ha convencido de algo que ya sospechaba desde antes: que, incluso después de los trabajos de Kant y Reinhold, la filosofía no está aún en el estado de ciencia; ha hecho tambalear mi propio sistema en sus sólidos fundamentos y [...] me ha obligado a construirlo de nuevo. Me he convencido de que sólo por el desarrollo de un único principio puede surgir la filosofía [como] ciencia [En el margen: y que ella ha de exhibir una evidencia como la de la geometría], de que hay semejante principio y de que él en cuanto tal no se ha expuesto todavía. Yo creo haberlo encontrado [...]* (104).

La lectura de *Enesidemo* aporta a Fichte el convencimiento de que sus dudas acerca del primer principio son ciertas, sospechas confirmadas por un boceto de carta, dirigida a Reinhard el 20 de febrero de 1793:

> *He considerado siempre la Filosofía Crítica, según su espíritu, como una fortaleza inexpugnable. Esto no ha sido expuesto ni por Kant ni por Reinhold y yo comienzo a entreverlo. Además, todas las críticas que se me han presentado, al menos a mí, no me parecen fundarse en otra cosa que en malentendidos, sin exceptuar las de Reinhold, que sólo alcanzan a la letra de Kant. Hasta que recientemente, conversando con un pensador [...], me vino una duda que atañe nada menos que al primer principio, pero que tuve que posponerla para un tiempo más holgado, dadas las circunstancias actuales. Esta duda, si no pudiera ser rechazada, destruiría la filosofía entera*

---

(104) *Sch.* 140, I, p. 315. Véase asimismo las siguientes cartas *Sch.* I, 135, pp. 305 s; 136, p. 308; 145, p. 319; 195, p. 401 y 236, p 457.

y daría lugar al más funesto escepticismo, mucho más sólido que el indiscutiblemente refutado de Hume (105).

Probablemente, a este momento se retrotraiga el descubrimiento de la subjetividad absoluta, que, según nos dice Fichte en la *Segunda Introducción* (106), le comunicó al predicador áulico Schultz.

El resultado de la discusión filosófica de Fichte con Schulze y Reinhold son dos obras: una de ellas, inédita hasta la aparición de la edición crítica, *Meditaciones personales sobre la Filosofía de los Elementos*, escrita al hilo de la lectura de la obra de Schulze, la otra, *Reseña de Enesidemo*, publicada en la *Gaceta literaria general de Jena* en 1794, en la que Fichte sale al paso de las críticas escépticas ofreciendo ya un esbozo de su futuro sistema filosófico.

En efecto, el contenido crítico de la *Reseña* comienza con la cuestión de la necesidad de subordinar la lógica a la metafísica otorgando a la primera un fundamento real, un tema en el que Fichte reincidirá en sus próximas obras: *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia* (107), *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia* (108) y *Primera Introducción* (109).

El problema de la distribución de competencias entre la Filosofía de los Elementos y la lógica había sido enfocado por Reinhold desde la perspectiva del primer principio resolviéndolo de la siguiente manera:

Para evitar la subordinación del principio de conciencia al principio de contradicción, considerado como el supremo de la lógica, Reinhold negó todo valor real a esta última admitiendo para ella sólo una validez formal. De acuerdo con esto, afirmaba que «*el principio de conciencia se encuentra bajo el principio de contradicción; pero no como bajo un principio fundamental, por el cual sería determinado, sino sólo como bajo una ley que no debe contradecir*» (110). Pese a la oscuridad que encierra este pensamiento de Reinhold, no

---

(105) *Sch.* 109, I, pp. 265 s.
(106) *SW* I, p. 473.
(107) *SW* I, pp. 66-70.
(108) Parágrafo I.
(109) Parág. I-IV.
(110) *Sobre el fundamento del saber filosófico*, Jena, Mauke, 1791, p 85.

resulta del todo incomprensible si lo asociamos a otros pasajes de su obra y a las propias reflexiones fichteanas sobre este problema.

> *Cuando un predicado contradice a un sujeto* —afirma Reinhold en *Sobre el fundamento del saber filosófico*—, *necesariamente tiene que contenerse ya en el sujeto lo contrario del predicado; y esto y solamente esto es lo que hay que presuponer siempre en el principio de contradicción, y lo que hace de cada una de sus aplicaciones algo puramente hipotético, puramente condicionado* (111).

Es evidente que Reinhold hace aquí una interpretación personal de la teoría kantiana acerca de la validez puramente lógica del principio de contradicción (112), según la cual, la ausencia de contradicción interna es condición necesaria pero no suficiente para determinar la verdad de un juicio, al menos la verdad de los juicios sintéticos, pues, aparte de la contradicción y su relación opuesta, entre un sujeto y un predicado existen otras conexiones posibles de cuya verdad sólo puede dar fe el dato de la sensibilidad. De ahí que sólo constituya un criterio universal negativo de verdad y valga en su forma positiva únicamente para conocimientos generales, con independencia de su contenido, es decir, para juicios analíticos, que por su carácter tautológico nada aportan al progreso del conocimiento.

Al trasladar estas ideas al contexto de una teoría cuya base se encuentra en el concepto de representación en un sentido laxo, como contenido de conciencia en general, Reinhold se vio en situación de universalizarlas, extendiéndolas también a los juicios analíticos y, de este modo, concluyó que, para poder aplicar el principio de contradicción, es necesario poseer una representación que posea ciertas cualidades y no las opuestas, es necesario que exista algo en la conciencia cuya naturaleza no esté regida por dicho principio ni pueda ser deducida a partir de él y que dependa, en cambio, del primer principio de la Filosofía de los Elementos, que gobierna la formación de todo contenido de conciencia.

---

(111) P. 34.
(112) *KrV*, A 150 s. / B 190 s.

Sin el principio de Reinhold, el de contradicción sería lo que vulgarmente se denomina una entelequia, una mera forma abstracta, vacía de todo contenido. Sin el principio de contradicción, el de conciencia sería incomprensible.

La explicación que ofrece la Filosofía de los Elementos es —como reconoce Fichte— *«enteramente correcta»*, porque *«la reflexión sobre el principio de conciencia, en cuanto a su forma, está bajo el principio lógico de contradicción, así como toda reflexión posible, pero la materia de este principio no es determinada por él»* (113).

El más grave problema de la Filosofía de los Elementos y lo que invalida la idea de Reinhold de fundamentar la lógica en la metafísica, idea que, según Fichte, no sólo es correcta, viable, sino además necesaria, es que el principio de conciencia no reúne las condiciones necesarias como para convertirse en *Grundsatz*, ya que no es suficientemente originario. Como bien observa Fichte siguiendo las puntualizaciones de Schulze, este principio permanece todavía en la esfera de lo condicionado, porque para que el espíritu pueda relacionar y distinguir no sólo requiere la presencia de algo relacionable y distinguible: la representación, sino que previamente debe darse el acto de autoconstitución de todo pensar. El principio de Reinhold es él mismo un contenido de conciencia, una simple intuición interna, en definitiva, una proposición empírica que no trasciende la esfera del *cogito* cartesiano y que, por tanto, está sujeta a los mismos condicionamientos que Kant achacó al Yo de Descartes: su captación es correlativa a la captación del mundo externo, pues la conciencia empírica de la propia existencia (la conciencia del sujeto en el tiempo) sólo puede determinarse en función de algo permanente que está fuera del Yo; ambos, el sujeto y el mundo, se suponen mutuamente. Así pues, la Filosofía de los Elementos privilegia arbitrariamente un hecho entre los muchos que acaecen en la conciencia y, como consecuencia de ello, su fundamentación incurre en el vicio del psicologismo.

Ante la falta de autosuficiencia del principio reinhol-

---

(113) *SW* I, p. 5.

diano, Fichte enuncia ya en esta obra un nuevo fundamento para la filosofía, auténticamente originario, y no como aquél, basado en un movimiento secundario de la razón (la re-flexión). Y éste es la acción de autoconstitución de la subjetividad, la *Thathandlung*, que se opone al *factum* de la conciencia, *Thatsache* (114). Con la elección de este principio Fichte pone de relieve que el supuesto de toda operación del intelecto y de toda acción humana es la razón misma, no una razón ilustrada, reducida al cálculo y a la memoria, a mera inteligencia, sino una razón más rica, que engloba todas las esferas del actuar, lo que él llama Yo absoluto: una actividad que precede a la conciencia, porque en ella todavía no se ha producido la separación de sujeto y objeto, ya que sólo es pura afirmación de sí misma. No se trata, pues, de una instancia lógica ni de una síntesis, como el «Yo pienso» de Kant, sino de un Yo aún más originario, sin el cual el pensar, la propia síntesis de la apercepción sería imposible, porque toda síntesis es una composición y, como tal, supone una tesis, una posición (115). El «Yo pienso» kantiano está condicionado por algo que ha de sintetizar para poder construir el objeto de su pensamiento, en última instancia está limitado por la presencia de la cosa en sí. Aquí, en cambio, no existe esa dificultad, porque el «Yo soy» no es un Yo pensante sino sólo un Yo que se construye a sí mismo.

Al trascender el plano de la conciencia, surge como ya le había ocurrido a Kant, el problema de la captación del Yo absoluto. Fichte lo resuelve de la siguiente manera: por una parte, ha de tratarse de una captación inmediata, no puede ser, por tanto, un concepto, ya que todo concepto supone una mediación, será una intuición. Pero como se refiere a lo absoluto, la intuición no podrá ser empírica, de modo que no queda otra solución posible que volver a admitir la intuición intelectual. Así, Fichte puede afirmar:

> *Yo soy y, en concreto, Yo soy sencillamente porque soy, afirmación realizada en una intuición intelectual* (116).

---

(114) *SW* I, p. 8. Para aclarar el significado exacto de estos términos véase la p. 83 del presente trabajo.
(115) *SW* I, p. 7.
(116) *SW* I, p. 16.

En la *Reseña*, además, se plantean otros dos temas sumamente importantes, a los que Fichte dará un tratamiento más profundo en sus próximas obras:

1) La negación de la cosa en sí como causa de la materia de la representación, en contraposición a la tesis defendida por Reinhold, postulada a partir de una interpretación incorrecta de la Estética Trascendental kantiana, que, sin duda, se contradice con el principio de la Lógica Trascendental de que los pensamientos sin contenido son vacíos y las intuiciones sin conceptos son ciegas:

> *el pensamiento de una cosa que tenga existencia y ciertas cualidades en sí e independiente de una facultad de representación cualquiera es una fantasía un sueño, un no-pensamiento [...]* (117).

La idea de Fichte es que la materialidad en sí misma encierra un absurdo impensable porque el sujeto es el único dador de sentido. Sin embargo, es necesario fundamentar de algún modo la materia sin reducirla totalmente al Yo, es decir, sin caer en un subjetivismo a ultranza que luego se vea incapacitado para explicar la relación del Yo con la realidad. Este fundamento lo encuentra Fichte en el No-yo, término creado por él, y que, por sí mismo, resulta más explícito que el de cosa en sí, pues se trata de un concepto-límite que sólo puede definirse por referencia al sujeto, como lo opuesto a él. Además, este No-yo es distinto de la cosa en sí, por no ser un producto teórico sino una idea práctica, cuya función es explicar los obstáculos que el sujeto encuentra en su actividad. Este No-yo se presenta ya aquí como *«originariamente puesto»*, en cuanto negación del sujeto absoluto (118), o sea, como segundo principio del sistema filosófico.

2) El primado de la razón práctica sobre la teórica, que Fichte recoge como herencia de la ética kantiana.

En efecto, frente a la afirmación de Schulze de que sólo puede ser objeto del deber aquello que el sujeto considera que tiene posibilidades de realizarse con éxito, Fichte de-

---

(117) *SW* I, p. 17.
(118) *SW* I, pp. 9 s.

fiende la autonomía completa de la decisión moral, para la cual la posibilidad es una categoría extraña, de naturaleza teórica, que, en todo caso, podría generar una moral de la prudencia, pero que está reñida con una ética del deber. Por una parte, la intromisión de especulaciones teóricas en el ámbito del deber conlleva una pluralidad de opciones convenientes, que siembran la incertidumbre y la zozobra en el sujeto actuante, debilitando la firme vocación de ejecutar su proyecto (119). Pero, por encima de todo, supone la adecuación del deber al ser, cuyo resultado es la destrucción de la propia razón práctica, que, al perder su carácter de creadora de exigencias absolutas, se desvirtúa a sí misma y con ello pierde su capacidad para mediar entre el Yo absoluto y el Yo teórico, entre el Yo completamente libre y el que está limitado por el objeto, ya que no puede cambiarlo a placer. En definitiva, la visión que Schulze tiene de la razón práctica inhibe su potencia para transformar el mundo, pues la acomoda a las circunstancias y, al hacerlo, le quita su fuerza para subjetivar lo opuesto a ella, precisamente aquello que la convierte en solución al problema de la finitud y la disociación de las facultades:

> *Pero, dado que el Yo no puede renunciar a su carácter de autonomía absoluta, se origina una tendencia a hacer lo inteligible dependiente de sí mismo para reducir a unidad el Yo que lo representa y el Yo que se pone a sí mismo. Y éste es el significado de la expresión: la razón es práctica* (120).

Razón, que consiste entonces en una tendencia perpetua a determinar todo lo que se opone a sí misma, todo lo que no es Yo (121), y que, a pesar de no poder nunca alcanzar su meta de total autodeterminación por la determinación absoluta del No-yo, se acompaña siempre de una seguridad inconmovible en sus fines, de un sentimiento de certeza que, en su inmediatez, funda toda otra certeza, incluso la teórica (122), y que no es sino la fe: fe en Dios y

---

(119) Sobre este tema Fichte vuelve en su escrito sobre el ateísmo, *SW* V, pp. 183 s.
(120) *SW* I, p. 22.
(121) *SW* I, p. 23.
(122) *Ibidem.*

en la inmortalidad, dos ideas que, como en Kant, carecen de valor cognoscitivo y son postuladas a partir de la necesidad de la razón de alcanzar su fin último de perfecta apropiación y armonización de lo real, fin absoluto que conduce a la idea de un ser en el que se da una determinación completa de lo real, fin inalcanzable para los seres finitos, de ahí la necesidad de postular la inmortalidad como posibilidad de acercarse progresivamente a la meta sin el obstáculo infranqueable de la muerte.

3

La primera formulación del sistema

3.1. Arquitectónica de la doctrina de los tres principios

El hecho de que la filosofía hubiese logrado una forma sistemática le confería, según Fichte, la dignidad de ciencia, aunque esa forma sólo fuera el medio y nunca el fin hacia el cual se orientase el saber (123). De acuerdo con su concepción de lo que debía ser un sistema científico, la filosofía había de presentar las siguientes características:

1) Ser un conjunto de proposiciones interrelacionadas que constituyan una totalidad, de tal modo que la certeza de cada una de ellas dependa del lugar que ocupe dentro del todo (124).

2) Poseer un principio fundamental, colocado como inicio de la serie de proposiciones, evitando así que la razón caiga en el abismo de una remisión infinita, en el que nunca podría encontrar una certeza absoluta sobre la que

(123) *UBWL*, *SW* I, pp. 38 s.
(124) *UBWL*, *SW* I, pp. 40 s.

edificar el sistema. Este corte de la serie proposicional, como ya había admitido Fichte para la serie de representaciones en su primera obra política, ha de ser efectuado por la voluntad y constituir un acto de libertad. Este acto libre de acceso a la filosofía fue considerado por Fichte en un doble sentido:

a) En *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia* (125), se presenta como un momento puramente lógico por el cual la conciencia separa del conjunto de las acciones del espíritu humano las operaciones necesarias para reflexionar sobre ellas, y así consigue elevarse al plano filosófico alejándose del ámbito de la conciencia común. El acto de libertad recae, pues, en la abstracción, queda justificado una vez concluida la parte teórica de la Doctrina de la ciencia y reconocido como acto práctico al final del sistema, cuando se descubre que toda reflexión crece sobre el suelo de la acción inmediata del Yo sobre el No-yo. Este es el procedimiento utilizado en la *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia.*

b) En la *Primera Introducción a la Doctrina de la ciencia* (126), se presenta como un compromiso práctico que consiste en la resolución de un dilema ético: la elección entre dos sistemas, uno, que niega la libertad, y otro, que la afirma. Esta decisión determina el sistema entero porque de ella depende todo el contenido de la filosofía, que, en definitiva, no es más que un desarrollo del punto de partida y, por tanto, una teorización sobre la libertad. Desde el punto de vista teórico, los dos sistemas opuestos poseen una validez teórica similar, ambos son consecuentes y, por tanto, resultan irrefutables entre sí, aunque, según Fichte, el idealismo posee la ventaja de que es capaz de mostrar su principio, lo cual resulta imposible para el dogmático.

De este modo, la filosofía parte de un acto personal e intransferible, la decisión ética de comprender el mundo desde el sujeto y la negativa a someter el Yo a las leyes del ámbito fenoménico, una decisión que compromete a la

---

(125) *SW* I, pp. 71 s.
(126) *SW* I, Parág. III ss.

persona en su totalidad, en el aspecto moral, intelectual y también emocional. Efectivamente, la elección del primer principio va acompañada de un correlato emotivo que Fichte presenta a lo largo de su obra bajo distintas denominaciones: amor a la verdad (127), sentimiento de libertad y autonomía (128), amor al ser (129), amor a las ideas (130), etc., y que resulta inseparable del acto moral porque es su aspecto más íntimo.

El carácter totalizador del compromiso filosófico es lo que permite a Fichte afirmar que la clase de filosofía que se elige depende de la clase de hombre que se es, y esta afirmación, precisamente, le sirve de base para la elaboración de los famosos retratos de los dos tipos de filósofo: el idealista, hombre frío, seguro de sí, porque está enraizado en su propia mismidad, y el dogmático, colérico, incapaz de defenderse porque carece de confianza en sí mismo, ya que está perdido y confundido entre las cosas externas (131).

3) Hacer de este principio no la causa sino el fundamento de la conciencia, lo cual significa, en primer lugar, que se trata tan sólo de un principio explicativo, y, en segundo lugar, que se halla fuera de la esfera que funda, pues sólo así se podrá dar una auténtica explicación que no caiga en un círculo vicioso. Si, como dice Fichte en la *Primera Introducción*, no se puede partir más que de la experiencia, y ésta no es sino una relación entre el sujeto y el objeto que consiste en un conjunto de *«representaciones acompañadas de un sentimiento de necesidad»* (132), al filósofo no le queda otra alternativa que cortar esta relación y así, partiendo de ella, ponerse por encima de ella, eligiendo como principio el Yo o la cosa en sí. De esta manera, el fundamento se encuentra en un nivel diferente, anterior a la conciencia y fuera de la relación empírica entre sujeto y objeto (133).

---

(127) *UBWL*, *SW* I, p. 76, nota.
(128) *EEWL*, *SW* I, pp. 433 s.
(129) *AsL*, *SW* V, p. 498; *WL*, *SW* X, p. 127.
(130) *GgZ*, *SW* VII, pp. 59 s.
(131) *EEWL*, *SW* I, pp. 433 s.
(132) *SW* I, p. 423.
(133) *EEWL*, SW I, pp. 424 s.

4) Ser absolutamente originaria, lo cual sólo puede lograrse en la medida en que el principio sea autosuficiente, completamente fundado sobre sí mismo, en otras palabras, cuando su contenido y su forma se determinen recíprocamente y, por tanto, no requieran de ninguna instancia externa que les dé sentido.

De ahí que según Fichte sea posible pensar en otros dos principios que se subordinen al absolutamente primero y que, sin embargo, mantengan una cierta independencia respecto de él: uno, condicionado por el contenido de éste, y otro, por su forma (134).

5) Considerarse concluida sólo cuando resulte imposible deducir ninguna nueva proposición, lo cual se comprueba al reaparecer el principio fundamental como resultado del sistema (135).

Ahora bien, el hecho de que la filosofía se presentase como la ciencia más originaria y, sobre todo, el hecho de que se erigiese en fundamento de la lógica, ponía de manifiesto que no podía encontrarse en el mismo nivel de las demás disciplinas científicas sino que era un saber del saber, una metaciencia (136), una reconstrucción del saber a partir de su último fundamento. Esto lo puso Fichte de relieve a través del término mismo que utilizó para denominar su filosofía: *Wissenschaftslehre* = Doctrina de la ciencia. Por este motivo, igual que en el *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling y en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, también en el sistema fichteano aparecen dos series de acciones del espíritu: la del Yo, que es observado por el filósofo, y la de las observaciones del filósofo, dos niveles de discurso que es preciso distinguir perfectamente para no incurrir en errores (137).

Ahora bien, en tanto que la Doctrina de la ciencia es una reflexión sobre la estructura del saber y los principios

---

(134) *UBWL*, *SW* I, pp. 49 s.
(135) *UBWL*, *SW* I, p. 59.
(136) *UBWL*, *SW* I, pp. 44 s.
(137) *ZEWL*, *SW* I, p. 454. Es curioso observar cómo con estas ideas Fichte anticipa los contenidos fundamentales de la teoría de los distintos niveles de lenguaje de B. Russell. En la *GWL* ya se utiliza esta doble serie, tanto en la parte teórica como en la parte teórica. Véase el esquema de la estructura de esta obra que aparece en la p. 140 del presente trabajo.

que lo hacen posible, se mantiene en un ámbito general de explicación, estableciendo sólo aquellos elementos absolutamente imprescindibles para cualquier conocimiento, mostrando únicamente el conjunto de reglas necesarias del pensar y dejando al espíritu en libertad para efectuar ulteriores determinaciones. En otras palabras, la Doctrina de la ciencia aporta a las demás ciencias un criterio de realidad y, en este sentido, determina su contenido a la vez que determina también la forma mediante la cual esta realidad se hace patente al espíritu humano, es decir que establece los límites entre los cuales puede moverse el saber. Dentro de este campo, el *científico* posee la más completa libertad para adjudicarse una esfera de acción y fijar un método de trabajo de acuerdo con su objeto de estudio. Las determinaciones libres del saber, pues, quedan en manos de las ciencias particulares y éstas pueden extenderse sín límite, ya que existen infinitas esferas de acción dentro de las cuales se puede realizar un progreso indefinido. Para representar la relación entre la Doctrina de la ciencia y las ciencias particulares, Fichte eligió la imagen de un círculo infinito para el cual sólo se han dado el centro y sus innumerables radios: una vez determinada la dirección de la línea a seguir, se puede continuar siempre en ese sentido (138).

Sin embargo, en la medida en que aporta a las demás ciencias una base real, la Doctrina de la ciencia no puede ser considerada como un simple discurso epistemológico, como una mera especulación sobre el saber. Porque fundamenta *la physis*, lo empírico, necesariamente ha de constituir una metafísica y, en particular, una ontología (en cuanto estudio del ser). Este era el proyecto originario que Fichte había elaborado para su filosofía, a la que en un comienzo había pensado denominar *Wesenlehre* = doctrina del ser (139). Según W. Kabitz, el término sería la traducción germánica de la palabra *Ontologie*, de origen griego (140). Más tarde, Fichte decidió cambiar el nombre de su ciencia por el de *Wissenschaftslehre*, tal vez por temor a que bajo el término *Wesenlehre* se pudiera sospechar el intento de hacer renacer la metafísica dogmática.

---

(138) *UBWL*, *SW* I, p. 58, nota.
(139) *Meditaciones personales sobre la Filosofía de los Elementos*, *GA* II, 3, pp. 22, 91, 100 y 259.
(140) KABITZ, W.: *op.cit.*, p. 57.

En este deseo de construir una metafísica, intención que guió a Fichte desde un primer momento, se halla uno de los puntos decisivos que otorga coherencia a su sistema filosófico a lo largo de sus múltiples exposiciones. Así, por ejemplo, en carta a Schelling del año 1799 Fichte seguía afirmando:

> *Según mi uso del lenguaje, la palabra Doctrina de la ciencia no designa la lógica sino la filosofía trascendental o la metafísica misma* (141).

3.2. El Yo absoluto. Sus implicaciones en cuanto acción de autoconstitución

La *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia*, obra publicada en 1794-1795 como apoyo a las lecciones que Fichte impartió por aquel entonces en la Universidad de Jena, es sin duda la primera gran formulación de la Doctrina de la ciencia. En ella se derivan todas las instancias que constituyen la conciencia a partir de la subjetividad misma. Y bajo la cuestión de este Yo absoluto que preside la derivación filosófica se debate en verdad el problema fundamental de la metafísica: el del ser y la realidad, aunque presentado desde una perspectiva todavía muy ligada al postkantismo, pues la subjetividad pura aparece como condición de posibilidad de toda posición en la conciencia, de toda afirmación de un hecho de conciencia y concretamente como fundamento de realidad de la lógica.

Para llegar al principio fundamental, en esta obra Fichte parte de una proposición considerada universalmente como cierta e indudable, cuya verdad no pueda ser probada, y con el fin de abreviar la tarea, elige precisamente el principio supremo de la lógica, el de identidad (A=A), con lo cual implícitamente reconoce como válida la tesis leibniziana de la reducción de todas las verdades necesarias a identidades. A pesar de que lo que Fichte intente sea explicitar el carácter condicionado de las leyes lógicas, como él mismo nos dice, utilizará para su argumentación estas

---

(141) *Sch.* 397, II, p. 165.

leyes, ya que sin ellas el pensar resultaría imposible, admitiendo así un cierto círculo, que consiste en aceptar las leyes lógicas con validez provisional hasta que el desarrollo de la Doctrina de la ciencia pruebe su certeza por su vinculación con el principio fundamental (142).

Esta argumentación muestra, en primer lugar, la prioridad de la identidad de la conciencia pensante sobre el principio de identidad y, en segundo lugar, lo que es aún más originario, la prioridad de la posición absoluta del sujeto frente a cualquier posición en la conciencia (Yo=Yo, Yo soy). Este Yo absoluto no es el sujeto individual sino la subjetividad trascendental en cuanto condición última de posibilidad de toda acción particular, incluso del conocimiento, que es considerado como un tipo secundario de acción. Por tanto, no sólo se presenta por encima del *cogito* sino también como superior al *Ich denke* kantiano, ya que, mientras éste es un Yo lógico que sólo puede fundamentar un aspecto parcial de la vida humana, el Yo fichteano es una instancia más radical, pura afirmación que se constituye a sí misma libre de cualquier condicionamiento.

Para comprender bien lo que esta subjetividad pueda ser, es importante recordar su carácter de fundamento absoluto. Como tal, es principio último sobre el que reposan todas las leyes de la conciencia y todos los principios que configuran lo objetivo, pero él mismo no puede hallarse en esta esfera y, por tanto, no puede concebirse como resultado, como producto (*Thatsache* = hecho concluido, situado en el tiempo e inmovilizado entre otros hechos, lo cósico del hecho) sino como producción (*Thathandlung* = acción que posibilita el hecho = *That*, que es lo dado, lo inmediato, lo intuido). El uso de las categorías del entendimiento, pues, está aquí estrictamente vedado so pena de hacernos caer en meras ilusiones. Por ejemplo, la sustancia, en cuanto sustrato sobre el cual se apoyan los accidentes, es un modo de concebir los objetos y no puede ser referido válidamente a su condición última de posibilidad; de suyo es una forma de determinación inaplicable a lo absoluto. Lo mismo ocurre con el concepto de existencia, que, según Kant, se reduce a la posición de algo en las

---

(142) *GWL*, *SW* I, p. 92.

coordenadas espacio-temporales y depende de un conjunto de datos presentes a la sensibilidad. Despojada de la existencia y de la condición de sustrato, la subjetividad absoluta es el ser en su sentido más puro, desconectado de las ideas de esencia (en cuanto algo permanente) y de existencia:

> ***Aquello cuyo ser*** [Seyn] (***esencia*** [Wesen]) ***simplemente consiste en ponerse a sí mismo como siendo es el Yo en cuanto sujeto absoluto. De la misma manera en que se pone, es y de la misma manera en que es, se pone*** (143).

A este nivel, ponerse, afirmarse y ser son en verdad lo mismo, aunque, descendiendo a otros niveles, pueda haber diferencias entre ellos. A estas tres acciones, en su significado meramente verbal, sin admisión de una entidad anterior a la que se adscriban dichas funciones, sin admisión de un objeto al que se dirijan, se reduce el Yo absoluto. Ir más allá de ellas implicaría determinarlo y con ello se caería en el peligro de la objetivación y, consecuentemente, en el de la cosificación de la subjetividad.

Concebido de esta manera, el Yo es actividad pura, fluir libre sin sujeciones de ningún tipo, motilidad absoluta, agilidad, en sentido etimológico, energía creadora por la cual la subjetividad se constituye a sí misma:

> *El ser* [Wesen] *del Yo consiste en su actividad* (144).

Por otra parte, como el Yo se afirma absolutamente sin que exista ninguna razón fuera de sí mismo que dé cuenta de su posición, su acción es enteramente libre (*«El Yo se pone a sí mismo simplemente porque es»* (145)), con lo cual se cumple a la perfección el imperativo fichteano de construir un sistema de la libertad.

Pero además, *«si el Yo es sólo en tanto que se pone, entonces es también sólo para el ponente y sólo pone para el que está siendo»* (146), con lo cual se nos viene a decir que toda la realidad es subjetiva y, en consecuencia, jamás se podrá ac-

---

(143) *GWL*, *SW* I, p. 97.
(144) *GWL*, *SW* I, p. 272.
(145) *GWL*, *SW* I, p. 97.
(146) *Ibidem*.

ceder al mundo desde una perspectiva óntica sino ontológica, en el sentido etimológico de ambos términos, es decir contando siempre con la mediación del sujeto.

Llegados a este punto, se hace necesario ahondar en el concepto de realidad que maneja Fichte y, en particular, en el significado que este concepto adquiere en la primera parte de la *Fundamentación*.

En primer lugar, es importante dejar claro que la realidad no está determinada por el pensamiento en sí mismo, porque, según hemos visto, todo pensar se funda en una acción, en la medida en que el mismo principio de identidad es derivable de la *Thathandlung*. Si ser es actuar, entonces ha de considerarse como real todo aquello que se relaciona con la acción: el proyecto de actuación, los medios, los fines, las intenciones, los sentimientos, los objetos y los sujetos que intervengan en ella. Ahora bien, como cada acción es desarrollada por uno o varios sujetos, el ámbito de realidad que ella crea, además de ser subjetivo, debería tener sólo una validez particular, pues, sobre todo, el mundo de los sentimientos e intenciones difícilmente puede ser compartido por otros individuos. Hay, sin embargo, para Fichte, aún dentro del ámbito del sentimiento, ciertos principios básicos inmodificables, que constituyen la estructura misma de la subjetividad y configuran esa realidad eterna que se ofrece como marco de posibilidades en el cual el hombre tiene libertad para desarrollarse. Este conjunto de leyes es aquello a lo cual Fichte otorga el nombre de categoría de realidad.

La categoría de realidad es una estructura funcional, un conjunto de leyes, que no debe confundirse con su ámbito de aplicación. Es real todo lo que permite la puesta en funcionamiento de las leyes intersubjetivas configuradoras de la conciencia, las leyes mismas y su resultado, es decir, todo lo que interviene en el proceso transformador del No-yo. La materia, por tanto, posee también realidad, aunque sólo en la medida en que sirva de objeto de transformación, pues toda realidad es humana y cultural.

Ahora bien, tras haber expuesto algunas de las implicaciones del Yo absoluto como acción de autoconstitución, se ha ido esclareciendo también la relación entre lógica y Doctrina de la ciencia .

Así pues, el Yo absoluto condiciona los principios lógi-

cos materialmente, porque funda la categoría de realidad. Todo lo que surge del Yo y para el Yo, todo lo que entra en el campo de acción del sujeto y que de uno u otro modo se relaciona con su actividad, es real, sólo en esta medida posee contenido (por muy abstracto que sea), y se le puede aplicar las leyes lógicas.

El Yo absoluto condiciona los principios de la lógica incluso formalmente, porque el principio de identidad (A = A) es expresión de la autoidentificación (Yo = Yo), vaciada de contenido metafísico y convertida en un mero nexo copulativo mediante una abstracción que consigue desvanecerla hasta convertirla en una forma de la forma:

> *Por esta acción libre [la abstracción], algo que en sí ya es forma, la acción necesaria de la inteligencia, es acogida como contenido en una nueva forma, la forma del saber o de la conciencia* (147).

Por este motivo, la lógica es en cierta medida un producto artificioso (*künstlich*) del espíritu humano (148), porque separa lo que estaba unido en la Doctrina de la ciencia, descargando hasta el extremo su contenido. En efecto, en el principio de la *Thathandlung* no se da una separación entre forma y contenido. A pesar de haber sido expresado por Fichte mediante la proposición «Yo soy Yo» por motivos didácticos, no debe considerarse como un juicio, porque es anterior a la escisión que caracteriza a toda conciencia, ya que no se trata del resultado de un acto determinado sino de la acción absoluta, en la cual el actuar, el sujeto y el objeto de la actividad son lo mismo (149).

Hasta aquí, pues, resulta evidente que la preocupación principal de Fichte era la metafísica, pero no queda claro cómo esta tesis pueda ser compatible con su afirmación en *Las lecciones sobre el destino del sabio*, según la cual, la primera tarea de toda investigación filosófica es dar respuesta

---

(147) *UBWL, SW* I, p. 72.
(148) *UBWL, GW* I, p. 69.
(149) *GWL. SW* I, p. 96. No hay que perder de vista que en el Parágrafo I de la *GWL* Fichte hace una reducción del juicio «Yo soy Yo» a la proposición «Yo soy» y de ésta al simple «Yo».

a la pregunta de cuál sea la misión del hombre en general (150). Queda entonces por determinar qué relación pueda tener la construcción de una antropología con esa orientación inicial de Fichte hacia la cuestión metafísica.

En la medida en que el ser es subjetividad absoluta, la metafísica otorga las bases necesarias para la construcción de una antropología en la cual el hombre aparece como el auténtico portador del ser, un ser que ahora se presenta bajo limitaciones, en cuanto ser finito. Es, precisamente, este ámbito de la finitud y su posible ampliación mediante la praxis lo que interesa decididamente a Fichte y lo que tematiza en la mayor parte de su obra. La metafísica sólo constituye el primer momento de la filosofía, el de su fundación.

Pero ser, hemos dicho, equivale a actuar y, en concreto, actuar autónomamente, sin determinación exterior alguna, de modo que el portador del ser simultáneamente aparece como sujeto de actuación y realizador de la libertad. Y así, la metafísica de la acción engendra una moral heroica, pues el hombre de acción, el hombre de ideales, dispuesto a todo por efectuarlos en el mundo, es el auténtico sujeto de la antropología fichteana:

> *Detenerse y llorar sobre la corrupción del hombre sin tenderle una mano, para rebajarlo, es afeminado. Castigarlo y escarnecerlo sin enseñarle cómo debe ser es inhumano. ¡Acción acción!, para eso existimos* (151).

3.3. El acceso al primer principio: reflexión abstractiva e intuición intelectual

La primera referencia que Fichte hizo al modo de ac-

---

(150) *SW* VI, p. 294.

(151) *UBG*, *SW* VI, p. 345. Como decíamos al comienzo de este libro, la época recibió la filosofía de Fichte como incitación a una moral heroica y así, p.e., Ludwig Tieck utilizó el término *Thathandlung*, que Fichte había acuñado para referirse a su principio fundamental, en la traducción que hizo del *Quijote* en el año 1799. Con este término intentó recoger en alemán el sentido de la palabra castellana «hazaña».

ceso al principio fundamental se encuentra en la *Reseña de Enesidemo*. Allí sostuvo que *«el sujeto absoluto, el Yo, no es dado por intuición empírica sino puesto por intuición intelectual»* (152), sin hacer ulteriores precisiones sobre este concepto. La brevedad, no obstante, no constituyó obstáculo para que la revalorización de la intuición intelectual fuese una verdadera osadía después de su rechazo por parte de Kant, quien la había asociado a la supuesta captación de cosas en sí que preside la construcción de filosofías dogmáticas. En cuanto a la intuición que el Yo posee de sí mismo, Kant había establecido que pertenece a la sensibilidad, porque no está dada a través de una actividad espontánea sino por el *«modo según el cual el sujeto es afectado interiormente»*, de ahí que la única intuición posible del Yo fuese aquella en que éste aparece como un objeto más, es decir, en cuanto fenómeno (153).

Como bien observa Willy Kabitz (154), Reinhold fue el primero que intentó transgredir la prohibición kantiana, reintroduciendo tímidamente la intuición intelectual, no con un valor metafísico, sino como una representación cuya materia es aportada también por el sujeto, es decir, como instrumento de captación de la razón misma (155). Su teoría de la intuición, como resulta evidente, intentaba escamotear el problema que supone la apercepción trascendental kantiana, que no es un conocimiento en el sentido riguroso del término. Pero, además, su intuición poseía un alcance mayor que esta última, pues servía también para aprehender todas las estructuras formales de la facultad de representación.

A partir de este concepto reinholdiano de una intuición meramente teórica, Fichte elaboró su propia posición, otorgándole unas características que la convirtieron en un concepto radicalmente nuevo, que expuso recién en 1797 en su *Segunda Introducción*, como respuesta a la formulación que de él había hecho Schelling, formulación que se convirtió en la interpretación canónica de la intuición intelectual fichteana, al ser presentada por Hegel como tal,

---

(152) *SW* I, p. 10.
(153) KANT, I.: *KrV*, B 68 s.
(154) KABITZ, W.: *op.cit.*, p. 62.
(155) REINHOLD, K.L.: *Contribuciones* I, pp. 245 y 249.

prácticamente hasta la aparición de la obra de Lask: *El idealismo de Fichte y la historia.*

En efecto, durante el período que va desde 1794 hasta 1797, Fichte se ocupó de este concepto sólo en obras y lecciones publicadas póstumamente. Incluso en la *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia*, no existen referencias directas a la intuición intelectual, sólo en el prólogo se habla de un modo escueto de la «*facultad de libertad de la intuición interna*», sin la cual la Doctrina de la ciencia resultaría incomprensible (156), y más adelante, en la segunda parte, se hace una velada alusión a ella en conexión con la imaginación productiva (157). Cuando en esta obra Fichte se detiene a analizar el acceso al primer principio, utiliza el concepto de reflexión abstractiva (158).

Semejante ausencia ha llevado a ciertos intérpretes, como Thomas Hohler, a considerar la *Fundamentación* como una mera propedéutica, una introducción al sistema, que comenzaría con la conclusión de la misma, es decir, con la conciencia de la libertad, sin la cual el ejercicio de la intuición intelectual se torna imposible. Esta interpretación, que tiene su raíz en la idea de afirmación proléptica que Schelling maneja en la sexta de sus *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, puede ser perfectamente refutada, no apelando —como ironiza Philonenko (159)— al sentido común y la tradición, que nos lleva a reponer la intuición intelectual allí donde falta, sino recurriendo a las mismas palabras de Fichte y, en concreto, a un texto editado hace algunos años por la Academia bávara de ciencias. Se trata de un conjunto de lecciones dictadas en 1794, por tanto, prácticamente contemporáneas a la primera exposición de la Doctrina de la ciencia, y publicadas bajo el nombre de *Sobre la diferencia del espíritu y la letra en la filosofía.* El texto que permite poner punto final a la polémica levantada en torno a la intuición intelectual y a la cuestión de si ha de ocupar o no un lugar en la *Fundamentación* es el siguiente:

A nadie entre Uds. le es completamente desconocido que

---

(156) *GWL, SW* I, p. 88.
(157) *GWL, SW* I, pp. 229 s.
(158) *GWL, SW* I, pp. 91 s.
(159) PHILONENKO, A.: «Die intellektuelle Anschauung bei Fichte» en *Der transzendentale Gedanke*, p. 93.

> *bajo el nombre de Doctrina de la ciencia [se ha] trabajado en una filosofía trascendental estrictamente científica y que ésta se construye sobre aquello que permanece como Yo puro después de haber abstraído de todo lo que puede ser abstraído. Semejante ciencia no puede dar otra regla que: abstráigase de todo lo que se puede abstraer; esto que permanece es el Yo puro, que, a la vez, en cuanto Yo puro, precisamente por esa imposibilidad de abstraer de él, es perfectamente determinado como [lo] regulativo para la facultad de pensar, como aquello de lo cual no se puede en absoluto abstraer, porque es lo abstracto mismo, o —lo que justamente significa— aquello que se pone absolutamente a sí mismo [...].*
>
> *Pero, aun cuando se haga un uso totalmente correcto de esto, siempre es posible que se haya aprendido sólo la letra y no se haya comprendido su espíritu. Se hace uso de la fórmula en la que se expresa la proposición, porque se la acepta, quizá por fidelidad y fe, o porque se observa su utilidad para determinada explicación de todo lo que la filosofía debe explicar, pero tampoco se tiene más que una fórmula cuando no se posee la intuición de aquello que ella expresa [...].*
>
> *Cuando no se tiene la intuición de lo que es expresado mediante esa fórmula —decía—, entonces si mi propia imaginación no yerra, uno se puede elevar a la conciencia de [...] una intuición interna del Yo puro a través de una reflexión que se eleva cada vez más arriba. Así parece pensar también Kant, quien en alguna parte habla del Yo como objeto de una intuición intelectual* (160).

Según esto la reflexión abstractiva, método por el cual Fichte llega al Yo absoluto en la *Fundamentación*, es un procedimiento exclusivamente lógico, que, al ejecutarse de forma aislada, sólo consigue elaborar una filosofía formularia (161), es decir, una construcción teórica, que puede ser perfectamente entendida y mecánicamente transmitida, pero que, indiferente a todo compromiso con el individuo que la efectúa, jamás llega a ser comprendida en profundidad. La reflexión abstractiva sólo resulta fructífera en la medida en que se la complemente con la intuición intelectual. En tal caso, la abstracción funciona como paso previo cuyo fin es el de apartar todo aquello que no interesa a la reflexión. Y a su vez, esta reflexión adquiere

---

(160) *GA* II, 3, pp. 329 s.
(161) *GA* II, 3, p. 330.

contenido, otorgando a toda la filosofía significado y evitando el peligro de la caída en el puro vacío de un *abstractum* sin vida.

La intuición intelectual aporta contenido a la filosofía y seguridad a su primer punto de apoyo por ser la constitución del propio Yo, de la cual no se puede dudar, ya que en ella es el sujeto mismo el que se pone, el que se «construye», y al hacerlo, sabe de sí, se capta de un modo inmediato (162). En esta posición el Yo se afirma, no como ente, sino como pura acción de autoafirmación y, precisamente por esto, la intuición intelectual fichteana se distingue de la rechazada por Kant en dos aspectos:

1) Por su término *ad quem*, pues, mientras en el dogmatismo se refiere a una cosa en sí, a un ente creado por la razón, en Fichte se dirige a una actividad desprovista de un sustrato al que pueda adherírsele, una fluencia sin límites, la energía de la vida surgiendo de sí misma y manteniéndose en el ser (163), en todo caso, aquello que posibilita todo ente:

> *En la terminología kantiana, toda intuición se dirige a un ser (un ser [ya] puesto, [algo] substante) [...]. La intuición intelectual de la que trata la Doctrina de la ciencia no se dirige a un ser sino a un actuar y no está indicada en Kant (aparte de por la expresión apercepción pura, si se quiere). Sin embargo, se puede señalar perfectamente el lugar del sistema kantiano en el cual debería haberse hablado de ella* (164),

precisamente al investigar cómo el sujeto toma conciencia del imperativo categórico.

2) Porque, a diferencia de la intuición intelectual del dogmatismo, no es de naturaleza teórica y, aunque sea actividad, ni siquiera se podría decir que es práctica, ya que se encuentra a la base tanto de la teoría como de la praxis. En efecto, preside todos los aspectos del ser finito y está presente en cada uno de sus actos:

> *esta intuición intelectual aparece en cada momento de su conciencia.*

---

(162) *ZEWL*, *SW* I, p. 463.
(163) Cfr. *ZEWL*, *SW* I, p. 465.
(164) *ZEWL*, p. 471 s.

> *Todo el que se adjudique una actividad se apoya en esta intuición. En ella está la fuente de la vida y sin ella es la muerte* (165).

Posibilitadora de toda conciencia y, sin embargo, fuera de ella, porque trasciende la escisión entre sujeto y objeto para fundarse en la más perfecta unidad (166), la intuición intelectual pretende arrojar luz sobre lo absolutamente inconcebible, sobre aquello que no puede expresarse mediante conceptos (167):

> *Lo que yo quiero comunicar no puede decirse ni ser concebido, sino solamente intuido [...]. El alma de mi sistema es la proposición: el Yo se pone a sí mismo absolutamente. Estas palabras no tienen ningún sentido ni valor alguno sin la intuición interna del Yo por sí mismo.*
>
> *La entrada a mi filosofía es lo absolutamente inconcebible: esto la hace difícil, porque el asunto* [Sache] *sólo puede ser aprehendido con la imaginación y de ningún modo con el entendimiento, pero a la vez asegura su certeza* (168).

Esta carta, el testimonio más citado por aquellos que defienden la tesis de que la intuición intelectual ha de suponerse como contrapartida de la reflexión abstractiva (169), pone de manifiesto la existencia de una relación estrecha entre imaginación productiva e intuición, que analizaremos de inmediato.

Que la imaginación productiva es la capacidad creadora por excelencia, base para todo el desarrollo de las actividades humanas, ya sea de las teóricas como de las prácticas, y que, por tanto, es la facultad a la que debe adscribirse necesariamente la intuición intelectual, fue descubierto por Richard Kroner y expuesto en su obra *De Kant a Hegel* (170). Pero Kroner no deja claro en ningún momento de su explicación cuáles son los límites de ambas y ello se

---

(165) *ZEWL*, *SW* I, p. 463.
(166) *ZEWL*, *SW* I, p. 459.
(167) *ZEWL*, *SW* I, p. 461.
(168) Carta a Reinhold del 2-VII-1795, *Sch.* 246 I, pp. 477 s.
(169) Véase, p.e., TILLIETTE, X.: «Erste Fichte-Rezeption. Mit besonderer Berücksichtigung der intellektuellen Anschaaung», en *Der transzendentale Gedanke*, p. 537, nota.
(170) I, p. 448. Cfr. *GWL*, *SW* I, pp. 229 s.

debe al uso poco riguroso que Fichte hace de las dos expresiones, cuyo referente puede ser tanto el acto de intuir como la facultad que lo produce o la función en general (171).

A mi juicio, la intuición intelectual es sólo un momento dentro de la labor de síntesis que realiza la imaginación, pues ella no sólo produce intuiciones intelectuales sino también sensibles. La intuición sirve como punto de referencia absoluto e inmodificable en torno al cual la imaginación organiza y unifica todo el quehacer humano en un proceso constante de oscilación que, sin un eje siempre idéntico a sí mismo, haría que el individuo se perdiese en el caos de la infinita variedad de lo sensible. La intuición, siempre presente en el individuo, aunque no tome conciencia de ello, sólo entra en su foco de atención cuando él hace filosofía, si no, permanece latente como un vago pero certero sentimiento de plenitud, de potencia interior. Y ello no puede ocurrir de otra manera, porque la intuición forma parte de la génesis de la conciencia, de su prehistoria, es la tesis que posibilita la síntesis. De este modo, pues, la intuición intelectual queda inmersa dentro de una estructura dinámica: la imaginación, que inevitablemente inserta lo absoluto en lo finito y relativo intentando convertirlo en un absoluto inmanente. Cuando lo logra, sin embargo, lo absoluto deja de serlo, y por ello, el proceso se reinicia constantemente en una tarea infinita.

3.4. El No-yo como segundo principio de la Doctrina de la ciencia y la necesidad de una limitación recíproca

En *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia* Fichte había afirmado que es posible pensar un segundo principio para la filosofía que dependa del primero por su contenido, pero que sea incondicionado por su forma. Este principio es el del No-yo, al cual accede Fichte en la *Fundamentación* de un modo similar a como lo había hecho con el principio fundamental, es decir, partiendo de una proposición

---

(171) Véase, p.e., *GNR*, *SW* III, p. 58.

absolutamente cierta, en este caso, no A no = A, y aplicando a ella la reflexión abstractiva hasta encontrar su fundamento.

Lo primero que llama la atención de este argumento es que la forma de la proposición elegida no deriva de A=A, pues la negación no está incluida en el principio de identidad. La relación X que reúne ahora sujeto y predicado no puede derivarse de él porque es precisamente lo opuesto a la afirmación. Así pues, se hace necesario postular en el Yo una acción de oposición incondicionada y absolutamente libre.

Sin embargo, la forma lógica de esta proposición presupone la identidad de la conciencia juzgante, porque sin ella no podría haber juicio alguno. Es decir, que tanto A como no A, en cuanto resultados de una posición y una oposición respectivamente, se dan en un mismo Yo, que permanece idéntico durante la ejecución de ambas operaciones. Es más, en cuanto al contenido, esta proposición depende de la anterior (A=A), pues no A es todo aquello que A no es. En efecto, mediante la sola exclusión de A se llega al contenido de no A, o sea que, para poder poner no A, es necesario poner primeramente A y consecuentemente al Yo.

De este modo, el No-yo aparece como lo contrario del Yo, lo opuesto al ser, es decir, la nada más absoluta, y a la vez, como fundamento de la categoría de negación.

Sin duda, surge aquí una flagrante contradicción, ya que resulta incomprensible cómo dos absolutos radicalmente opuestos puedan darse simultáneamente. El segundo principio es un absurdo, admitido sólo provisionalmente, con una validez dentro del sistema puramente metodológica. La relación de oposición sólo es pensable entre elementos finitos y relativos, lo cual conduce necesariamente al tercer principio de la Doctrina de la ciencia: *«Yo opongo en el Yo al Yo divisible un No-yo divisible»*. Los opuestos ahora se limitan entre sí, con lo cual aparece una nueva categoría, la de limitación, que sintetiza las dos anteriores, las de realidad y de negación. Pero, como el concepto de límite contiene a los opuestos sin concederles un alcance absoluto sino sólo una comprensión parcial, implica también divisibilidad, y ésta, a su vez, es expresión de una cierta cantidad, con lo cual quedan también implícitamente derivadas

las categorías de este grupo. En efecto, en el tercer principio se encuentran contenidos ya todos los elementos para la constitución de la conciencia finita, sólo basta deducirlos (172). De hecho, con el establecimiento de los tres *Grundsätze*, han quedado fundados los tres principios lógicos básicos: el de identidad, el de contradicción y el de fundamento, así como los tres tipos de juicios que es capaz de realizar el espíritu humano: téticos (infinitos en Kant), antitéticos y sintéticos, con lo cual queda justificado también el método sintético usado por Fichte, que pasará tanto a Schelling como a Hegel, sirviendo de modelo para la construcción del método dialéctico.

Ahora bien, el hecho de que se admita el No-yo absoluto como un paso provisional que adquiere su verdadero sentido con la formulación del tercer principio, no quita que se haya provocado en el sistema un corte, al introducir en él un elemento, irracional, nada menos que en su etapa de fundamentación. Y así lo reconoce Fichte:

> *La cosa en sí es algo para el Yo y, por consiguiente, en el Yo, y sin embargo, no debe ser en el Yo: algo pues, contradictorio, que, no obstante, tiene que ser colocado como objeto de una idea necesaria en el fundamento de todo nuestro filosofar y que desde siempre ha estado colocado en el fondo de todo filosofar y de todas las acciones del espíritu finito, aunque no se haya tenido conciencia clara de la misma y de la contradicción que hay en ella. Todo el mecanismo del espíritu humano y de todo espíritu finito se funda en esta relación de la cosa en sí con el Yo. Querer modificar esta relación significa anular toda conciencia y con ello toda existencia* (173).

Esta contradicción permanecerá siempre en la filosofía fichteana a lo largo de su discutida evolución, y así, en el período de Berlín aparecerá bajo la forma de un hiato irracional, que separa el ser del saber, a la vez que la conciencia se presentará como un *proiectum per hiatum irrationalem* (174).

El reconocimiento de su irresolubilidad responde a la intención de Fichte de mantenerse dentro de los límites

---

(172) *GWL*, *SW* I, p. 123.
(173) *GWL*, *SW* I, p. 283.
(174) Véase, p.e., *WL*, *SW* X, p. 200.

marcados por Kant para la filosofía, es decir, en la perspectiva del sujeto finito y no en un punto de vista absoluto, dogmático, desde el cual todo resulta perfectamente transparente y comprensible. Si la conciencia no puede explicarlo todo, es porque ella misma está situada sobre una fractura.

Desde una consideración estrictamente teórica, una vez alcanzado el Yo absoluto, resulta imposible salir de él. La única alternativa consecuente sería negar la naturaleza y lo material en general, lo cual llevaría a la creencia de que el mundo es sólo una ilusión y que el individuo es únicamente expresión de lo absoluto. Pero Fichte no sigue este camino, pues, sin la libertad y la individualidad, no pueden existir principios morales sino sólo subordinación al todo. Por eso, la aceptación del segundo principio, con la contradicción que implica, se convierte en una necesidad práctica:

> *Que el espíritu finito tenga que poner necesariamente algo absoluto fuera de sí mismo (una cosa en sí) y, no obstante, tenga que reconocer por otra parte que eso sólo existe* para él *(que sea un* **noumeno necesario***), tal es el ámbito que él puede ensanchar hasta el infinito pero del que jamás puede salir. Un sistema que no presta atención a este ámbito es un idealismo dogmático; porque propiamente sólo este ámbito descrito es el que nos hace limitados y seres finitos, un sistema que se figura haber salido de este ámbito es un dogmatismo realista y trascendente* (175).

La Doctrina de la ciencia es, en este sentido, un «idealismo crítico», un «idealismo-real» o un «realismo-ideal», que acepta la existencia del mundo con independencia del sujeto finito y admite, para explicar la materialidad, un fundamento indeducible de la subjetividad absoluta, apoyándose en el primado de la razón práctica sobre la teórica, que necesita para su desarrollo la creencia firme en un entorno que pueda convertirse en el campo de realización del deber. Con la aceptación de algo distinto del Yo como inexplicable desde el Yo mismo (al menos, no totalmente explicable) y la admisión de la relación recíproca

(175) *GWL*, *SW* I, p. 281.

con lo otro como constitutiva del hombre (Yo divisible), queda garantizada la libertad de éste frente a lo absoluto, porque, como bien observa Pareyson, la indeducibilidad revierte también sobre el tercer principio, sobre la existencia del ser finito (176), resolviéndose así de antemano una de las principales dificultades de la filosofía de Hegel: la absorción de lo finito en lo absoluto (177).

Ahora bien, los problemas generados por la doctrina de los tres principios, a los que acabamos de aludir, seguramente condujeron a Fichte hacia una nueva formulación de la misma. Si como había reconocido en *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, la idea de una subjetividad absoluta aislada contiene algo contradictorio (178), y, como resulta evidente de la primera parte de la *Fundamentación*, un No-yo absoluto es un absurdo, era lógico que Fichte evitara estos dos principios, en especial el segundo, y así lo hizo en sus futuras exposiciones. Por ejemplo, en la *Segunda Introducción*, cuando se refiere a la intuición intelectual, es decir, al primer principio, sostiene que ella nunca puede aparecer aislada en la conciencia, sino siempre ligada a un concepto, del mismo modo que las intuiciones sensibles. Para no perderse en sí misma hacia el infinito, la actividad necesita una meta a la cual dirigirse y, por tanto, la intuición intelectual conduce al concepto de fin, al concepto de un objeto del actuar, al que finalmente también termina por unirse una intuición sensible (179). Ni la subjetividad ni el No-yo absolutos aparecen ya aislados sino como aspectos que inciden en la dinámica entre el sujeto finito y el mundo.

3.5. La fundamentación del saber teórico

El proceso de constitución del saber teórico es estudiado por Fichte en la segunda parte de la *Fundamentación* a partir del análisis de los elementos presentes en el tercer principio, en el cual se contienen dos proposiciones, que,

---

(176) PAREYSON, L.: *Fichte. Il sistema della libertà*, pp. 193 ss.
(177) *Ibidem*, pp. 58 ss.
(178) *SW* VI, p. 294.
(179) *SW* I, pp. 463 s.

en conjunción, sirven de fundamento para la categoría de la acción recíproca:

— *«El Yo pone al No-yo como limitado por el Yo»* (180).
— *«El Yo se pone a sí mismo como limitado por el No-yo»* (181).

La primera proposición funda el ámbito práctico, porque en ella se acentúa la actividad subjetiva, siendo el Yo el que determina y limita su opuesto. En el segundo caso, en cambio, se destaca la pasividad del sujeto, porque, si bien el Yo se pone a sí mismo, lo hace como limitado y tal limitación tiene una causa fuera de él, que es el No-yo. Esta proposición, que será matizada a lo largo del presente parágrafo, funda el ámbito del saber teórico.

Así pues, tanto la praxis como la teoría, se dan en el ámbito del tercer principio, es decir, en el sujeto determinado, único que puede ponerse en relación con un objeto. Efectivamente, la presencia de un objeto exige una escisión, una división, y esto es lo que caracteriza a la conciencia. En oposición al Yo absoluto, cuyo ser consiste en la más pura unidad interna, la conciencia se presenta fragmentada y toda su actividad se reduce a superar la escisión, aunque muchos de sus intentos sean fallidos.

A partir de los contrarios contenidos en la proposición establecida como fundamento del saber teórico, Fichte realiza dos síntesis que fundan respectivamente: a) la categoría de causalidad y b) la de sustancia e inherencia, por las cuales mostrará que el conocimiento no es más que una transferencia de la actividad del Yo al No-yo y, por tanto, una alienación.

a) En el primer caso, la relación recíproca entre Yo y No-yo es considerada de la siguiente manera. Una parte del hacer del Yo ha sido anulada y en su lugar se ha puesto lo contrario del hacer, es decir, un padecer. Semejante padecer no puede pensarse como una quietud absoluta,

---

(180) *GWL*, *SW* I, p. 125.
(181) *GWL*, *SW* I, p. 126.

como una negación cuantitativa de la acción, porque, si así se hiciese, el Yo quedaría completamente aniquilado y con ello cualquier posibilidad de explicación. Así pues, el padecer tiene que admitirse como un grado menor del hacer, al cual Fichte denomina afección (182), utilizando el término que Kant había empleado en la Estética Trascendental para explicar el origen de la sensación.

La afección es definida como *«todo lo que no se encuentra inmediatamente en el Yo soy, lo que no es puesto inmediatamente por la posición del Yo por sí mismo»*, aquello que no se presenta como resultado directo de la espontaneidad subjetiva. Esto no significa, sin embargo, que se conceda al No-yo una realidad autónoma y, por tanto, una actividad propia e independiente del sujeto. Aunque el No-yo aparezca como activo, toda su actividad procede del Yo, le ha sido transferida desde el sujeto como consecuencia de su padecer (183). Se trata de aquella energía que el sujeto ha sido incapaz de canalizar a través de sí mismo y, por así decirlo, se le ha ido de las manos (184). Como se verá algo más adelante, la afección se produce en el punto en el que Yo reconoce un límite para su actividad de autoafirmación. Por consiguiente, el No-yo es real en cuanto actúa, pero su realidad no le es esencial y, en este sentido, sigue dependiendo del Yo, lo cual se hace explícito, precisamente, en la síntesis de sustancialidad.

b) Mientras en el primer caso la relación recíproca era considerada desde un punto de vista cualitativo, ahora se la analiza cuantitativamente. Según se ha visto, en el conocimiento se da una transferencia de la actividad del Yo hacia el No-yo, por tanto, el padecer de aquél no puede considerarse como una inactividad absoluta, ya que, aunque lo haga de un modo mediato, en la afección el Yo está actuando, sólo que su hacer está disminuido, es una cantidad, un *quantum* mínimo de acción.

---

(182) *GWL, SW* I, p. 135.
(183) *GWL, SW* I, p. 162.
(184) Dejando de lado las diferencias respecto de la naturaleza de la acción (o la pulsión) originaria, es evidente que la concepción fichteana de la génesis del pensar teórico tiene notables afinidades con el concepto freudiano de sublimación.

Ahora bien, si el hacer y el padecer son *quanta*, entonces el Yo puro, en tanto acción absoluta, ha de ser la totalidad de ellos, un *quantum* de *quanta*. De este modo, la subjetividad absoluta es concebida como sustancia, como un sustrato omniabarcante, para el cual el Yo y el No-yo determinados sólo son accidentes suyos y, por tanto, como *«reciprocación pensada universalmente»* (185). Desde esta perspectiva, el conocimiento se presenta ahora como una alienación, debido a que el Yo absoluto niega una parte de sí y se transforma en finito. Al hacerlo, proyecta sus categorías objetivándose, convirtiéndose en algo distinto y, más precisamente, en lo opuesto a él, en un No-yo. Fichte expresa metafóricamente esta relación reformulando la parábola platónica de la luz y concluyendo así:

> *luz y oscuridad no son en general opuestas, sólo se distinguen en grado. La oscuridad es solamente una cantidad muy pequeña de luz. Del mismo modo ocurre entre el Yo y el No-yo* (186).

La síntesis de sustancialidad permite explicar cómo el Yo sigue siendo activo en el conocimiento, a pesar de que éste se presente inicialmente como efecto de algo exterior al sujeto, pero además permite establecer una gradación ontológica paralela a la platónica, aunque no coincidente con ella. En efecto, si el Yo puro es el ser, entonces el pensar aparece como determinación particular de él, que excluye las demás maneras de ser (187), un modo limitado de ser, menos originario que el actuar, que ha de considerarse como un padecer en relación al ser en general, y como un hacer cuando se refiere a un objeto pensado.

Según esto, en el pensamiento fichteano se podría reconocer la siguiente jerarquía, dentro de la cual sólo tendría existencia el ser finito, tanto del Yo como del No-yo:

— El ser en el sentido más estricto, que es el actuar puro y absolutamente libre.

— El ser finito que aparece en el Yo determinado, in-

---

(185) *GWL*, *SW* I, p. 142.
(186) *GWL*, *SW* I, p. 145.
(187) *GWL*, *SW* I, p. 141.

comparable con el anterior por su carácter limitado. En el Yo determinado aparecen, en verdad, dos maneras de ser: el actuar y el pensar. El primero es más originario que el segundo, pues se trata de una acción inmediata.

— El ser del No-yo limitado del objeto, que es sólo un ser transferido por el sujeto y que consiste en una proyección de la propia subjetividad hacia el exterior.

— El no-ser del No-yo puro.

El hecho de que el No-yo posea un ser transferido, es decir, que carezca de realidad fuera de su relación con el sujeto, implica que, si bien se ha reconocido que el No-yo es causa de la afección del Yo, no es su fundamento real sino sólo el ideal. Esta aparente contradicción no puede ser resuelta teóricamente. El problema de la contraposición del Yo y el No-yo en el proceso gnoseológico ha de ser resuelto y fundamentado en el ámbito práctico, pues la razón especulativa es limitada, incapaz de explicar satisfactoriamente, sin caer en contradicciones, lo que está más allá de la experiencia. La razón práctica, en cambio, no intenta determinar lo que es sino lo que debe ser (188) y, de este modo, ella consigue transformar lo incomprensible, lo irracional, en una exigencia de la propia razón:

> *La actividad aminorada del Yo tiene que ser explicada a partir del mismo Yo, el fundamento último de ésta tiene que ser puesto en el Yo. Esto ocurre porque el Yo, que en este aspecto es práctico, es puesto como debiendo contener en sí mismo el fundamento de la existencia del No-yo que aminora la actividad del Yo inteligente, una idea infinita, que de suyo no puede ser pensada; por ella, pues, no se explica lo que debe ser explicado, pero ella permite mostrar que no puede ser explicado y por qué no puede serlo* (189).

c) Las dos síntesis hasta aquí derivadas generan distintos modos de concebir el conocimiento. En concreto, a la consideración de la síntesis de causalidad se asocian el realismo y el idealismo cualitativos, de los cuales, el primero hace del No-yo el fundamento real, la causa de la pasivi-

(188) *GWL*, *SW* I, p. 156.
(189) *Ibidem*.

dad en el sujeto, admitiendo dogmáticamente la existencia de una cosa en sí con realidad propia e independencia respecto del Yo (Spinoza), mientras que el segundo realiza exactamente lo contrario, es decir, coloca al Yo como fundamento de las representaciones y las hace surgir de él de forma inmediata y arbitrariamente, sin dar ulteriores razones sobre cómo se produce ese despliegue, de la misma manera que lo haría un sistema basado en una *«armonía preestablecida puramente idealista, esto es, en una armonía consecuente»* (190). De la síntesis de sustancialidad pueden extraerse el realismo y el idealismo cuantitativos, de los cuales, el primero sólo admite la realidad, no de un No-yo, sino de una determinación en el Yo independiente de él, pero deja *«cercenada toda investigación sobre el fundamento de tal determinación en sí»* (191), es decir que reconoce la realidad del No-Yo en virtud de la ley de fundamento sin ignorar que ésta es de naturaleza subjetiva, con lo cual *«no es víctima de ninguna ilusión»* (Kant). El segundo, en cambio explica la representación como una simple determinación accidental del Yo mediante *«una ley determinada y cognoscible por su naturaleza»* (192), por tanto, queda perfectamente explicado cómo se produce el despliegue de las representaciones en el Yo, pero no se aclara el por qué, de ahí que Fichte afirme que el principio de un sistema tal sería: *«El Yo es finito absolutamente porque es finito»* (193).

Ahora bien, Fichte intenta mostrar que ninguna de estas posturas gnoseológicas da una explicación del mundo exhaustiva o, lo que es peor, racional: en el caso del realismo cualitativo o dogmático, porque es incapaz de alcanzar el fundamento último de la realidad (194) y, a raíz de ello, se ve imposibilitado para explicar cómo una determinación real se convierte en determinación ideal; en el caso de los idealismos dogmáticos, porque al absolutizar el Yo teórico desvanecen el mundo en una ilusión a la vez que dejan sin explicar por qué fundamento el Yo decide limitar su realidad, es decir, por qué tiene una representación determi-

---

(190) *GWL, SW* I, p. 190.
(191) *GWL, SW* I, p. 186.
(192) *GWL, SW* I, p. 184.
(193) *Ibidem.*
(194) *GWL, SW* I, p. 155.

nada y, en particular ésta y no otra (195). Sólo el realismo cuantitativo es susceptible de profundización, porque deja el camino abierto para hallar un fundamento a la construcción trascendental y admite la síntesis entre realismo e idealismo a través de una vía intermedia, que Fichte llama «realismo crítico cuantitativo» (196).

Pero lo cierto es que ninguno de estos modos de explicación es enteramente incorrecto, cada uno, a su manera, posee un cierto grado de verdad, sólo que, para concederles validez, es decisivo determinar cuál es el nivel que a cada uno de ellos ha de corresponder. Como ya hemos adelantado, la solución de Fichte es propia de un idealismo ético o práctico (197), que concilia el realismo de la conciencia común con un idealismo trascendental.

Como puede apreciarse, este pasaje de la *Fundamentación* parece quedar un poco al margen de la derivación de las categorías que Fichte había emprendido hasta aquí y, como observa Pareyson, corresponde a *«la exigencia de una filosofía crítica que debe justificar su propio punto de vista y ser consciente de sí misma como filosofía»* (198). Sin embargo, este excurso ha resaltado una necesidad que desde un principio era manifiesta, la de conciliar sintéticamente la oposición existente entre los dos modos establecidos de la determinación recíproca.

d) Según el concepto de causalidad, en el proceso de afección surge un padecer en el Yo al que corresponde un hacer puesto en el No-yo, que, en última instancia, ha sido determinado por el primero, ya que depende de la cantidad de hacer que resta luego de la disminución producida por la transferencia de la actividad subjetiva al No-yo. Así, según el concepto de sustancialidad, el estado de afección es un grado del hacer que pertenece al ámbito de la subjetividad y se opone por su limitación a la totalidad absoluta del Yo en el que es puesto. El fundamento de relación entre el hacer absoluto y el disminuido resulta claro: ambos son acciones, pero lo que no parece tan obvio es

---

(195) *Ibidem.*
(196) *GWL, SW* I, p. 187.
(197) *GWL, SW* I, p. 156.
(198) PAREYSON, L.: *op. cit.*, p. 137.

cuál pueda ser el fundamento de distinción entre ambos. La respuesta de Fichte será que el primero, la actividad absoluta, no se dirige a un objeto, mientras que el segundo, la actividad limitada, sí.

De este modo, pues, llega al concepto de una actividad independiente de la reciprocación y que, sin embargo, es puesta en vistas a la propia reciprocación, ya que constituye su fundamento. Esto significa que los miembros reciprocantes podrían darse sin ella, pero sólo aisladamente, es decir, que son independientes en cuanto a la materia o al contenido, aunque no en cuanto a la forma, dado que, tan pronto como entran en relación, lo hacen gracias a esta actividad que ya aquí recibe el nombre de imaginación (199).

La actividad independiente del Yo que, en el caso de la causalidad, se presenta como transferencia (200), como poner (la posición es lo que caracteriza siempre al Yo) un no-poner, y, en el caso de la sustancialidad, como una alienación (201), como ausencia por la posición de algo que falta, ha de ser sintetizada con su opuesto, es decir, con la propia relación de reciprocación. Tal determinación mutua resulta mucho más complicada de lo que podríamos pensar a primera vista, porque contiene tres aspectos:

— La actividad independiente de la forma de la reciprocación determina la actividad independiente de la materia de la reciprocación y viceversa.

En efecto, la actividad independiente es un tránsito que va desde un miembro a otro, partiendo del sujeto y dirigiéndose al objeto. Al realizar semejante tránsito, la actividad pone en los miembros, esto es, en la materia, aquello que hace posible el tránsito mismo, es decir, la forma y a la inversa. Ello significa que el tránsito sólo es posible en la medida en que acaece, con lo cual su posibilidad y su realidad coinciden, dependiendo en cierta medida de un hecho, al que volveremos con mayor énfasis más adelante.

— La forma de la reciprocación determina su materia y viceversa.

---

(199) *GWL*, *SW* I, p. 160.
(200) *GWL*, *SW* I, p. 162.
(201) *GWL*, *SW* I, p. 165.

La forma de la reciprocación puede definirse como una imbricación entre hacer y padecer, y la materia de la misma, como aquello que permite la imbricación, es decir, la cantidad de hacer y padecer. Que forma y materia de la reciprocación se determinen mutuamente, significa que el fundamento de la aparición de una limitación en el hacer y en el padecer (lo cual se expresa mediante una cantidad determinada) es la relación de imbricación, pues, si los miembros no tuvieran relación alguna, serían absolutos; y a su vez, significa que la imbricación sólo tiene sentido en la medida en que el hacer y el padecer poseen una idéntica cantidad. En otras palabras, fuera de la imbricación, los términos no sólo no podrían tener una relación mutua sino que además ni siquiera podrían existir tal y como son.

— La reciprocación determina la actividad independiente y viceversa.

En efecto, si los miembros se imbrican, la actividad tiene que transitar necesariamente del uno hacia el otro, y, si hay un tránsito, ella ha de establecer obligatoriamente una imbricación entre ellos.

Según veremos más adelante, todos estos momentos constituyen aspectos de un único momento sintético, que ahora han de ser aplicados a cada una de las síntesis obtenidas. El resultado de este complicado proceso es la síntesis de determinabilidad, con cuya derivación se agota la parte teórica de la Doctrina de la ciencia, ya que, gracias a ella, se hace posible la admisión de ese *factum* que faltaba para otorgar realidad al No-yo y explicar la finitud del sujeto empírico. La deducción de la determinabilidad, es decir, de la capacidad del Yo para determinarse, limitarse o contraerse, es totalmente imprescindible, pues sin ella no podría explicarse cómo el Yo, siendo absoluto, no termina por expandirse sin restricciones aniquilando todo lo distinto de él. En consecuencia, sin la determinabilidad no podría explicarse cómo surgen para el Yo el mundo real y la conciencia misma.

Veamos cómo se deriva semejante concepto. Para ello es necesario situarse en la síntesis de sustancialidad y establecer la determinación recíproca de su materia y de su forma:

En dicha síntesis, la actividad de la forma es considerada como exclusión de una esfera determinada de la totalidad, pensada como una esfera más abarcadora pero indeterminada. La posición de esta última esfera superior depende de la exclusión y viceversa, pues se trata de una acción recíproca en la cual el excluir a otro es a la vez un autoexcluirse. En otras palabras, si no hay sustancia (Yo), no puede haber accidente (No-yo), y a la inversa, si no hay una exclusión efectiva (No-yo), tampoco puede darse la sustancia (202). Pero para que la exclusión pueda efectuarse, la totalidad ha de ser determinable, ha de admitir la posibilidad de ser limitada y distinguida internamente. Así pues, si la forma de la reciprocación en la síntesis de sustancialidad es la exclusión, su materia ha de ser la determinabilidad de la totalidad, o sea, la posibilidad de determinar, *«aquello en lo que transcurre la reciprocación y aquello por lo que única y exclusivamente es fijada»* (203), posibilidad que, según decíamos, quedará totalmente probada con el acaecer efectivo de la determinación.

Pero, aun cuando ello suceda, la derivación no termina aquí, pues aquello que ha sido excluido debe ser necesariamente recuperado en una síntesis, porque, de lo contrario, la unidad del Yo quedaría en entredicho. Esto ocurre mediante la imaginación productiva, *«acto absoluto de conjuntar y mantener miembros opuestos, uno subjetivo y otro objetivo, en el concepto de determinabilidad»* (204). De este modo, pues, la sustancia no se presenta como completud en una realidad sino en una relación, no es un soporte entitativo persistente de la cosa sino un soporte funcional, expresión de la capacidad del Yo de retener *«un accidente que desaparece hasta que lo ha comparado con aquel que lo desplaza»* (205).

Resumiendo, la síntesis de lo subjetivo y lo objetivo, cuyo último resultado será la representación, es obra de la facultad de imaginar, una actividad que se dispara por el simple contacto o la sola concurrencia de dos miembros opuestos, es decir, gracias a la determinabilidad, que ya Fichte nos anticipa como equivalente al sentimiento (he

---

(202) *GWL*, *SW* I, p. 195.
(203) *GWL*, *SW* I, p. 196.
(204) *GWL*, *SW* I, p. 205.
(205) *GWL*, *SW* I, p. 204.

aquí el *factum* (206)), determinabilidad, que es posible, porque ambos miembros están puestos en uno y el mismo Yo, en última instancia, por la actividad independiente de la reciprocación.

3.5.1. La estructura del conocer humano

Todos los elementos que permiten explicar genéticamente el proceso gnoseológico y la actividad teorética en general han sido deducidos sintéticamente de la proposición fundamental del saber teórico. Sin embargo, dicha explicación está todavía por realizar.

Si observamos con atención las múltiples distinciones que Fichte ha realizado con motivo de sus deducciones, se descubre que en realidad, a pesar de la aparente diversidad, las actividades efectuadas en el campo del saber teórico pueden reducirse a dos:

— Una relación recíproca, que es la relación gnoseológica en sus diversos niveles.

— Una actividad independiente subjetiva, que fundamenta a la relación recíproca a la vez que es determinada por esta última.

Veamos ahora cómo se coordinan ambos procesos:

Lo propio del Yo consiste en afirmarse a sí mismo sin reservas. Tal actividad absoluta de autoafirmación es condición de posibilidad para cualquier determinación en el Yo (207) y, por tanto, también para el conocimiento, que ya es un modo limitado de actividad. Esta limitación se produce cuando el Yo agente encuentra en su actuar un obstáculo que no ha sido puesto por él, y así, sobre el Yo que pretendía lo absoluto acaece un choque (*Anstoss* (208)), una resistencia, que se opone a la actividad del sujeto lanzada al infinito y que no es sino el encuentro con el No-yo.

Con motivo del choque la fuerza arrojada a la infinitud vuelve sobre sí misma hacia el punto desde el cual había

---

(206) *GWL*, *SW* I, p. 211.
(207) *GWL*, *SW* I, p. 214.
(208) *GWL*, *SW* I, pp. 212, 228, etc.

partido, del mismo modo que la luz es devuelta al toparse con un espejo. Se inicia entonces el proceso de «reflexión», de contracción, por el cual surge un padecer (la actividad devuelta) que ha sido posible por un hacer (la actividad infinita). Con la presencia de este obstáculo el Yo se ve obligado a restringir su actividad, a determinarse a sí mismo en un acto de autolimitación, de tal modo que no se puede decir que el choque haya sido la causa de la acción de autolimitación sino sólo la ocasión para que el Yo realizara una actividad para la que debía estar dispuesto (determinabilidad) y que nunca habría ocurrido si él no se hubiese expandido. Así pues, considerando esta primera acción de contracción como modélica, se puede decir que todas las determinaciones que aparezcan en el Yo no serán más que limitaciones que el propio Yo se imponga a sí mismo.

Sin embargo, la actividad reflexionada reacciona dirigiéndose nuevamente hacia el límite, hacia el punto de choque, para evitar la anulación del Yo. Pero una y otra vez es devuelta por el obstáculo, produciéndose una oscilación pendular entre la determinación y la no-determinación, que no es otra cosa que una reciprocación del Yo consigo mismo, poniéndose como finito (cuando la actividad es reflexionada) y como infinito (cuando la actividad intenta dirigirse más allá del límite con el No-yo), una oscilación provocada por el conflicto entre la exigencia del Yo de superar el obstáculo y su impotencia para hacerlo (209). Gracias a ella el Yo descubrirá paulatinamente sus propias limitaciones y, por contraste, el mundo que lo rodea, aquello que lo limita.

La facultad que intenta conciliar lo contradictorio y que enlaza los contrarios que deberían anularse mutuamente es la imaginación, y el estado de oscilación de uno a otro es lo que llamamos intuición (*Anschauung* = *«un mirar hacia (en sentido activo) algo indeterminado»* (210)), intuición que puede ser intelectual, cuando el Yo se afirma como infinito, o sensible, cuando se pone como finito. En cuanto momentos de la imaginación, ambas intuiciones son com-

(209) *GWL*, *SW* I, p. 225.
(210) *GWL*, *SW* I, p. 230.

plementarias: la intuición intelectual es el polo fijo sin el cual lo plural, múltiple y cambiante sería imposible de captar, y la intuición sensible es lo que da realidad efectiva, concreción, al conocer.

En la imaginación Fichte descubre la facultad que posibilita todo el mecanismo del espíritu humano, condición de la vida y de la conciencia (211), y la raíz común en la que se engarzan tanto el conocimiento como la praxis. Efectivamente, en el ámbito práctico la imaginación continúa en su oscilación hasta el infinito buscando síntesis cada vez más abarcadoras por las que va englobando eso extraño que se le presenta en el campo de sus propias leyes subjetivas (212), pero en el terreno teórico la imaginación no puede mantener por mucho tiempo el estado oscilante y su producto es rápidamente fijado por la razón, de tal modo que la actividad imaginativa, en este caso, limita su extensión sólo hasta el punto en el cual se ha producido el choque (213). Hablar de tiempo aquí no significa pensar en un transcurso anterior al proceso imaginativo ni independiente de él, es sólo una manera de expresar la inmediatez del proceso, pues el tiempo se origina para la conciencia justamente durante la oscilación, como distensión que permite distinguir el momento de la finitud respecto del de la infinitud. El tiempo, pues, sólo existe para la imaginación, ya que en la razón todo se da a la vez, pese a que nuestras limitaciones nos obliguen la mayor parte de las veces a discurrir para poder comprender.

Como decíamos, la razón fija espontáneamente el producto de la imaginación, un producto que puede ser definido como la conjunción (A+B), de dos opuestos, uno determinado (A) y el otro indeterminado (B). Tal fijación se realiza en el entendimiento (*Verstand*).

Mediante la imaginación los opuestos se han hecho intuíbles y han adquirido realidad para el Yo, con lo cual la categoría de realidad, que había sido puesta por el Yo absoluto, adquiere ahora contenido efectivo, se concreta por la facultad de la imaginación. De ahí que Fichte pueda afirmar:

---

(211) *GWL*, *SW* I, p. 227 s.
(212) *GWL*, *SW* I, p. 217.
(213) *GWL*, *SW* I, p. 277.

> *Aquí se enseña, pues, que toda realidad —entiéndase: para nosotros, pues no se debe entender de otro modo en un sistema de filosofía trascendental— sólo es producida por la* ***imaginación***. *[...] Por tanto, la* ***imaginación*** *no engaña con ilusiones sino que da la verdad y la única verdad posible. Admitir que engaña con ilusiones es fundamentar un escepticismo que enseña a dudar de su propio ser* (214).

La imaginación produce lo intuido en su choque con el No-yo, por eso Fichte la llama productora (*produktive Einbildungskraft*,) recalcando con ello su carácter eminentemente activo. Naturalmente existirá también para él una función secundaria de la imaginación, que es la de reproducción de lo producido a través de una imagen (215). Pero lo que ahora nos interesa es esta primera función que produce lo intuido al oscilar y conjuntar miembros opuestos, sentido que queda perfectamente recogido en el término alemán, que, en su significado etimológico, hace referencia a la fuerza o capacidad de formar algo dándole unidad, es decir, a la facultad de unificar por excelencia. Como complemento de la imaginación, se encuentra el entendimiento que, a diferencia de la gnoseología kantiana, se presenta aquí como una facultad pasiva, ya que su tarea consiste en acoger lo producido por la imaginación y mantenerlo sin modificaciones para que pueda ser, entre otras posibilidades, determinado ulteriormente por la razón:

> *Es la facultad en la que lo que cambia* subsiste (besteht) *y se encuentra asimismo* ***entendido*** (verständigt), *por lo cual se la llama justamente entendimiento* (216).

En efecto, el carácter pasivo del entendimiento queda de manifiesto en el mismo término alemán, pues *Verstand* está formado por un prefijo aspectual con valor perfectivo y la raíz *Stand*, que alude a permanencia o constancia, se trata, pues, de un estar con un sentido de fijeza. Por tanto, y como decíamos anteriormente, no puede ser el entendimiento sino la razón, en cuanto facultad absolutamente

---

(214) *GWL*, *SW* I, p. 214.
(215) *GWL*, *SW* I, p. 235.
(216) *GWL*, *SW* I, p. 233.

ponente del Yo, la que fija el producto de la imaginación y lo inscribe en el entendimiento.

Volviendo al tema de la realidad, se puede decir con Fichte que lo real es producido por la imaginación, pero en ella no hay nada efectivamente real todavía, ya que, para que esto suceda, es necesario que se dé la captación y concepción en el entendimiento (217). Lo real efectivo supone intuición y concepto y, por tanto, la intervención de las tres facultades a las que hasta ahora nos hemos referido. Lo que está más allá del límite, más allá del punto de choque, y, en consecuencia, no puede ser intuido, constituye el *noumenon*, como campo infinito de posible determinación.

Existe todavía otra facultad en el espíritu humano, la de reflexionar sobre lo puesto en el entendimiento, abstrayendo de objetos determinados, esto es, la facultad del juicio (*Urteilskraft* (218)). Si además abstraemos de todo objeto en general, queda aún el poder absoluto de abstraer según una determinada regla, es decir, la razón pura (*Vernunft* (219)).

3.5.2. Consecuencias de la fundamentación del saber teórico

Habiendo completado el panorama del saber teórico con la enumeración de las facultades que intervienen en él y la especificación de sus funciones, conviene ahora detenerse un momento para reflexionar sobre ciertos puntos y extraer algunas conclusiones.

En primer lugar, lo más llamativo de la derivación realizada por Fichte es el descubrimiento de una facultad con características nuevas: la imaginación productiva. La idea de semejante capacidad humana ha tenido, sin duda, su inspiración en la imaginación trascendental kantiana en cuanto creadora de un esquema que sirve de mediador entre esas dos facultades radicalmente opuestas que son la sensibilidad y el entendimiento, pues una es pasiva mien-

---

(217) *GWL*, *SW* I, p. 234.
(218) *GWL*, *SW* I, p. 242.
(219) *GWL*, *SW* I, p. 244.

tras que la otra actúa espontáneamente, una ofrece multiplicidades mientras que la otra construye unidades. Sin embargo, Fichte ha ampliado notablemente su alcance hasta convertirla en una facultad básica del ser humano en la que enraiza cualquier actividad posible, tanto teórica como práctica, y, por tanto, en condición fundamental para la existencia de la conciencia en general:

> *Es en esta acción de la imaginación donde se funda la posibilidad de nuestra conciencia, de nuestra vida, de nuestro ser para nosotros, es decir, de nuestro ser como Yo, entonces esta acción no puede quedar suprimida; si no, debemos hacer abstracción del Yo, lo cual es contradictorio, pues es imposible que el sujeto de la abstracción haga abstracción de sí mismo* (220).

Su actividad, en cuanto mediadora entre sujeto y objeto en general, es decir, entre cualquier par de opuestos que se presente en la conciencia, la ha convertido en la solución al conflicto originario entre Yo y No-yo. Colocada en esta situación, será rápidamente adoptada por los románticos también como facultad básica del ser humano, que, a diferencia de Fichte, se plasmará fundamentalmente en el arte en tanto conciliador de oposiciones entre consciente e inconsciente, forma y materia, sujeto y objeto, finito e infinito. Mediante este desplazamiento el arte se presentará como la actividad idónea para solventar la escisión entre naturaleza y espíritu.

Otro elemento interesante de la imaginación es que su trabajo permanece para el sujeto fuera de la conciencia, en su mismo umbral, de tal modo que éste no puede descubrir que es ella y, en consecuencia, el sujeto mismo, el que construye la realidad, salvo que acceda a una consideración superior a la de la conciencia común, como es la filosofía, cuya misión en este caso sería —como bien afirma Philonenko— la de *«establecer la conciencia de lo inconsciente»* (221). De esta forma, pues, las operaciones configuradoras de lo real son alienadas desde el sujeto, transferidas y cosificadas en una cosa externa al Yo, y así, la realidad su-

---

(220) *GWL*, *SW* I, p. 227.
(221) PHILONENKO, A.: *op. cit.*, p. 324.

fre una inversión y se convierte para la conciencia común en producto del No-yo.

Desde el punto de vista metodológico, con la derivación de la imaginación productiva también queda definitivamente fundamentado el camino emprendido por la génesis hasta aquí, ese constante avance a partir de síntesis entre opuestos cuya conciliación definitiva nunca se alcanza del todo sino que es constantemente postergada (222), método similar en cuanto a su factura a la dialéctica hegeliana, que, sin embargo, no resulta tan claramente fundada como sucede en la Doctrina de la ciencia.

Finalmente, al colocar la imaginación en posición privilegiada y fundante respecto de las demás facultades, han quedado genéticamente explicadas las antinomias de la razón, cosa que nunca podría haber ocurrido en la filosofía kantiana, considerando el lugar restringido que ocupa en ella esta facultad (223).

En segundo lugar, la derivación de las categorías ha concluido con un *factum*, que es el contacto mismo entre Yo y No-yo, a partir del cual se han ido articulando los distintos elementos del proceso teórico. Se trata de un hecho, que, en cuanto tal, no puede ser derivado desde el Yo mismo, pues simplemente se da o no se da, ocurre o no ocurre sin poder preverlo. La postulación de este *factum* se hace absolutamente necesaria para explicar la limitación del Yo, que, si no encontrara un obstáculo a su actividad, terminaría por disolverse en el vacío, relegado a la absurda insistencia en una afirmación que nunca llegaría a concretarse. Asistimos, pues, a una doble necesidad: de lo infinito para poder explicar lo finito, ya que sin ello carecería de fundamento alguno, y de lo finito para concretar lo infinito y traer el ser a la existencia, aportando un contenido a esas categorías vacías que la Doctrina de la ciencia ha ido derivando hasta aquí, necesidad que Fichte resume de la siguiente manera:

> *Lo presupuesto sólo puede explicarse por lo encontrado y lo encontrado por lo presupuesto. Así, todo el mecanismo del espíritu humano resulta de la oposición absoluta y este meca-*

---

(222) *GWL, SW* I, pp. 143.
(223) *GWL, SW* I, p. 246.

nismo en su totalidad no puede ser explicado más que por una oposición absoluta (224).

Existe, pues, una contradicción irresoluble e inexplicable para la conciencia, que, sin embargo, debe aceptar para poder explicarse a sí misma y llenar lo que de otro modo sería puro pensamiento. La admisión de esta facticidad irreductible modifica sustancialmente el camino que la filosofía se había impuesto a sí misma. Por este motivo, con su reconocimiento se inicia una segunda serie dentro de la Parte teórica. Frente a ella la primera serie, justo la que culmina con la síntesis de la determinabilidad, aparece vacía, es provisional hasta que no desemboque en un hecho que sirva de dato y, por tanto, sólo una propedéutica. En la medida en que el comienzo de esta segunda serie, titulada «Deducción de la representación», viene asegurado por un hecho irreductible, su desarrollo estará constituido por un conjunto de *facta* y podrá efectivamente denominarse como Fichte lo hace: *«historia pragmática de nuestro espíritu»* (225).

Ahora bien, que este obstáculo, fundamento de la limitación, se presente como un dato, como algo encontrado, de cuyo origen no puede dar cuenta exhaustiva el sujeto, nos sitúa otra vez ante un elemento que se resiste a su penetración racional y, por tanto, implica la reaparición bajo otra forma del hiato existente entre los dos primeros principios (226), con las consecuencias ya indicadas, que, en este caso, podrían concretarse de la siguiente manera:

— Reconocimiento de la dependencia del Yo respecto del No-yo en el plano teórico, explicable sólo a través de un realismo que asegure la objetividad de la operación imaginativa por su referencia al No-yo (227).

— Aceptación de este realismo sólo a nivel empírico y, por tanto, posibilidad de conciliarlo con un idealismo trascendental (228). Semejante tesis hace compatible la Doc-

---

(224) *GWL*, *SW* I, p. 226.
(225) *GWL*, *SW* I, p. 222.
(226) *GWL*, *SW* I, p. 253.
(227) *GWL*, *SW* I, p. 248.
(228) *GWL*, *SW* I, p. 280.

trina de la ciencia con la visión del mundo que ofrecen las ciencias experimentales.

— Admisión del carácter secundario de lo teórico respecto de lo práctico, de tal modo que el conocimiento se convierte en un compás de espera, en la labor de determinación del mundo, en una renuncia a la lucha por la libertad.

— Necesidad de explicar la teoría desde el ámbito práctico a través de una metafísica (229) que venga a mostrar *«que no es posible ninguna inteligencia en el hombre si no hay en él una facultad práctica; [pues] en esta última se fundamenta la posibilidad de toda representación»* (230).

3.6. La parte práctica de la Doctrina de la ciencia

Hemos llegado finalmente al campo más interesante de la filosofía fichteana, pues en él encuentran unidad y justificación última los distintos temas que ocupan a la Doctrina de la ciencia. En concreto, en la parte práctica se esclarecen algunos problemas fundamentales que se plantearon respecto del tema del conocimiento, lo que podríamos sistematizar de la siguiente manera:

1) A través de la deducción del concepto de tendencia (*Streben*), Fichte consigue mostrar la prioridad de la praxis sobre la teoría y la dependencia de ésta en relación a aquélla.

2) Partiendo de este concepto, hace surgir toda la estructura del actuar humano, de la cual tenemos noticia mediante una serie de sentimientos que entran en reciprocación.

3) Como consecuencia de ello, el factum que da contenido a todo pensar se presenta también como sentimiento (*Gefühl*), pudiendo dar lugar a un solipsismo teórico, desmentido por la convicción fichteana de que todo conocimiento se implanta sobre el suelo de una fe (*Glaube*) de

---

(229) *GWL*, *SW* I, p. 285.
(230) *GWL*, *SW* I, p. 264.

naturaleza práctica, que exige la existencia del mundo como objeto de la realización del deber.

Ahora bien, con la prueba de la dependencia de la teoría respecto de la praxis, surge una cuestión que atañe a la estructura misma de la Doctrina de la ciencia: ¿por qué Fichte opta por una tripartición de su sistema cuando en verdad lo que pretende es mostrar la unidad de las distintas facultades? y, en concreto, ¿por qué procede a fundamentar el saber teórico inmediatamente después de la exposición de los tres principios fundamentales si lo que consigue con ello, aunque pese decirlo, es una mayor oscuridad que la que habría obtenido si hubiese optado por continuar directamente con la parte práctica?

La respuesta a semejante problema la da Fichte en la propia *Fundamentación*:

> *la pensabilidad del principio fundamental práctico se fundamenta en la pensabilidad del principio fundamental teórico* (231).

En efecto, en la proposición «*El Yo se pone como determinando al No-yo*», se supone la determinabilidad de este último y, en consecuencia, también su realidad, puesto que la razón práctica no sólo no es indiferente a la existencia del mundo sino que le resulta absolutamente necesaria para que su actuar no se lance de un modo absurdo al vacío, es decir, para que encuentre efectivamente un No-yo objeto de su determinación y subjetivación (232). La prueba de la determinabilidad y realidad del mundo es aportada por la parte teórica de la Doctrina de la ciencia.

El motivo, pues, es perfectamente válido a pesar de que no elimina las críticas apuntadas, críticas que incluso el mismo Fichte achacará a su primera exposición algo más tarde (233).

Habiendo hecho esta salvedad, podemos pasar al análisis de la parte práctica, en la que Fichte procede según su

---

(231) *GWL*, *SW* I, p. 126.
(232) *GWL*, *SW* I, pp. 246 s.
(233) Véase *WLnM*, *GA* IV, 2, p. 17.

método habitual, o sea, desbrozando las contradicciones presentes en cada momento e intentando sintetizarlas.

En lo expuesto hasta aquí, hay una contraposición radical entre el Yo como Inteligencia y el Yo Absoluto, de la cual han ido surgiendo las otras contradicciones. En efecto, el Yo, en cuanto representante, depende del No-yo porque su actividad se pone en marcha con motivo del choque con este último; el Yo absoluto, en cambio, es completamente ilimitado e independiente. La conciliación de estos contrarios obliga a la admisión de una instancia mediadora que, como ya se vio en la *Reseña*, ha de ser la facultad práctica, la que realiza la determinación del No-yo, al cual, a su vez, se le atribuye el choque que transforma al sujeto en representante (234). Pero esto sólo es posible en la medida en que se reconozca una determinación inmediata del No-yo representable por parte del Yo absoluto y, como resultado de la incidencia de aquél sobre el sujeto en el conocimiento, una determinación mediata del Yo representante. En suma, el Yo absolutamente agente pondría al No-yo como paciente y así el sujeto dependería totalmente de sí mismo y sería autodeterminado (235).

Sin embargo, el Yo no puede ser causa del No-yo mediante la posición absoluta, porque en ella sólo se afirma a sí mismo y no puede poner nada distinto de él, de modo que la posibilidad de una derivación del objeto directamente a partir de la esencia interna del Yo resulta inadmisible (236), no se lo puede concebir completamente a priori, ha de ser encontrado por el actuar, no puesto, aunque tal encuentro ha de estar *«absoluta y totalmente fundado en la esencia del Yo»* , porque, *«si hay tal posición, esta posición tiene que ser una oposición y lo puesto tiene que ser un No-yo»* (237). En otras palabras, si hay un No-Yo determinado, éste debe regirse por el principio fundamental establecido por la Doctrina de la ciencia, ha de depender del Yo en cuanto a su forma e incluso en cuanto a su posibilidad. Así pues, el Yo debe poner en sí originariamente la

---

(234) *GWL*, *SW* I, p. 248.
(235) *GWL*, *SW* I, p. 249.
(236) *GWL*, *SW* I, p. 265
(237) *GWL*, *SW* I, p. 253.

posibilidad de que algo distinto actúe sobre él (238), tiene que quedar abierto a otra posición y *«poseer en sí el principio de reflexionar sobre sí mismo incondicionalmente y sin otro fundamento»* (239), pues, si esto no ocurriese, no podría explicarse a partir de él el influjo que el No-yo ejerce en la actividad teórica. Claro que posibilidad no es realidad, y sólo se sabe que efectivamente hay un No-yo y, en consecuencia, un Yo determinado, gracias a la experiencia.

Ahora bien, esta contradicción es solucionada por Fichte postulando en el Yo una tercera actividad que, encontrándose en el Yo, sea capaz de encontrarse también con el objeto. Y de este modo, el conflicto entre Yo y No-yo se presenta ahora entre dos actividades que, en verdad, son una y la misma, aunque presentadas desde perspectivas diferentes (240): la acción por la cual el Yo se pone como finito y limitado, y la acción por la cual el Yo se pone como infinito, que ha de preceder a la constitución del objeto y que, por tanto, no puede ejercer todavía una causalidad sobre él, ya que, si así lo hiciera, nunca llegaría a producirse un verdadero choque o, al menos, resultaría imperceptible para el Yo (lo cual es lo mismo). Esta fuerza intermedia entre la causalidad y la actividad es la tendencia, caracterizada por los siguientes rasgos:

— Es una actividad del Yo (241).

— Se dirige al objeto precediendo su constitución, pues sólo es un apetito hacia algo que todavía no se ha alcanzado (242).

— No posee causación alguna, se dirige al objeto hasta encontrarlo y en el preciso instante del encuentro deja de ser tendencia, por tanto, nunca llega a modificarlo (243).

— Es actividad pura, aunque considerada en relación a un posible objeto, es decir, autoafirmación absoluta, hasta que topa con algo que le impide su realización (244).

---

(238) *GWL, SW* I, pp. 271 s.
(239) *GWL, SW* I, p. 234.
(240) *GWL, SW* I, p. 257.
(241) *GWL, SW* I, p. 273.
(242) *GWL, SW* I, p. 261.
(243) *GWL, SW* I, p. 270.
(244) *GWL, SW* I, p. 263.

— Es infinita, pues se proyecta sin considerar límite alguno (245).

— Es totalmente espontánea y en ésa su absoluta espontaneidad se fundan la espontaneidad del querer y de la reflexión (246).

— Es condición de posibilidad de todo objeto (247), pues sin tendencia no habría objeto ya que, si una cierta actividad del Yo no partiera desde él hacia el infinito, el choque con el No-yo sería imposible; pero también a la inversa, si el choque no se produjese, tampoco podría haber objeto, pues todo objeto implica una resistencia al Yo, un estar frente y contra él (248).

— Contiene el fundamento de toda conciencia, pero, por su anterioridad al encuentro con el objeto, no es consciente.

En el carácter absoluto de la tendencia del Yo a afirmarse sin restricción alguna hasta encontrar un objeto a determinar, o sea, en la tendencia a la permanente igualdad consigo mismo, se fundan las exigencias de la razón práctica (249) y, en particular, el imperativo categórico, que Fichte define de la siguiente manera: *«obra de modo que la máxima de tus acciones pueda ser convertida en ley constante de tu voluntad»* (250). Por tanto, en la tendencia se encuentra *«el verdadero punto de unión entre el Yo absoluto, el Yo práctico y el Yo inteligente»* (251), con lo que se nos viene a demostrar que la facultad práctica es el fundamento que hace posible la inteligencia, ya que sólo a partir de una exigencia absoluta de autoafirmación, el Yo sale de sí mismo permitiendo el encuentro con el No-yo (252).

Con esta tesis Fichte cumple lo que habíamos considerado como un primer objetivo de la parte práctica de la Doctrina de la ciencia. Veamos ahora cómo el concepto

---

(245) *GWL, SW* I, p. 261.
(246) *GWL, SW* I, p. 263.
(247) *GWL, SW* I, p. 262.
(248) *GWL, SW* I, p. 256.
(249) *GWL, SW* I, pp. 263 s.
(250) *UBG, SW* VI, p. 297.
(251) *GWL, SW* I, p.271.
(252) *GWL, SW* I, p. 264.

que se acaba de derivar se introduce en la explicación de la génesis de la conciencia y del dinamismo del actuar generando otras síntesis.

El presupuesto de todo el proceso es la acción de autoidentidad por la cual el Yo no sólo se afirma a sí mismo sino que se autoconstituye. Esta actividad pura y absoluta, considerada en relación a un posible objeto, es la tendencia, presente ya en el sujeto finito como expresión de infinitud. Ahora bien, en la actividad de autoafirmación acaece un choque provocado por algo heterogéneo a ella. El Yo, que no puede dejar de ser idéntico consigo mismo, restablece la tendencia interrumpida dándose así tres direcciones de una misma actividad:

— La tendencia que parte del Yo proyectándose hacia el infinito.

— La reflexión provocada por el choque, que conducirá a la postulación de una contratendencia del No-yo equilibradora de la fuerza primitiva.

— El restablecimiento de la actividad.

En la medida en que el sujeto tropieza en su actuar con el No-yo, su actividad deja de ser pura para referirse a un objeto, y con la aparición de esta meta que define y concreta la acción, el propio Yo puede captarse a sí mismo e incluso pensarse como un objeto más, porque el encuentro con el No-yo le ha servido para hacerse consciente de su limitación, de la presencia del No-yo en él mismo. Así pues, la oposición y resistencia del mundo objetivo revierte sobre el sujeto confiriéndole sus propias características, otorgándole existencia y una cierta materialidad. Por este motivo, Fichte puede decir que, *«según su existencia, el Yo es dependiente; pero en las determinaciones de su existencia es absolutamente independiente»* (253).

Ahora bien, la actividad restablecida u objetiva puede ser de dos tipos (254):

— Finita, cuando se dirige a un objeto efectivo, al lí-

(253) *GWL, SW* I, p. 279.
(254) *GWL, SW* I, pp. 268 ss.

mite en el que se ha producido el choque, con lo cual se constituye como teorética.

— Infinita, cuando se dirige a un objeto imaginado, a un objeto ideal, cuyos límites son puestos por el Yo, pudiendo ser modificados. En este momento, la imaginación productora oscila más allá del límite provocado por el choque con el No-yo y construye un objeto hacia el cual tenderá la actividad práctica, esboza las líneas de un actuar futuro (en la *Fundamentación del derecho natural* Fichte se refiere a él con la expresión *Linienziehen* (255)), proyectando una acción en la cual el Yo no se encuentre limitado. Nos encontramos aquí con lo que podríamos denominar proyecto de actuación y caracterizar como un primer paso hacia la consecución de la libertad del sujeto, libertad que sólo se plantea a nivel ideal y podrá admitirse como real cuando en la deducción se consigan descubrir los instrumentos necesarios para que el Yo incida sobre el mundo, sobre la materialidad, de un modo efectivo. De acuerdo con esta característica, el proyecto práctico es llamado por Fichte ideal (*Ideal*) y definido como un producto absoluto del Yo, ya que prescinde de cualquier límite externo a él, producto que, además, «*puede ser elevado hasta el infinito, pero que en cada momento determinado posee su límite, el cual no tiene en modo alguno que ser el mismo en el preciso momento siguiente*» (256).

La tendencia que se dirige al ideal, pues, no podrá ser ni consciente ni determinada y, en el caso de llegar a serlo, esto es, si se reflexiona sobre ella, volverá a extenderse en una procesión que avanza siempre por delante de la conciencia y del conocimiento con la perpetua aspiración de acceder a una meta última, la realización de la infinitud, que ahora se presenta como idea en el sentido kantiano y, en concreto, como la idea del Yo absoluto:

> *Y, no obstante, la idea de tal infinitud por cumplir en acto se presenta ante nosotros y está contenida en lo más profundo de nuestro ser. Debemos, en virtud de lo que nos exige, resolver esta contradicción; aunque ahora no podamos pensar su so-*

---

(255) *SW* III, p. 58.
(256) *GWL*, *SW* I, p. 269.

lución como posible y preveamos que en ningún momento de nuestra existencia, prolongada incluso por toda la eternidad, podríamos pensarla como posible. Pero aquí está justamente el sello de nuestro destino para toda la eternidad (257).

Mediante el descubrimiento de la idea como meta reguladora del actuar, reaparece el primer principio y con semejante coincidencia se cierra el círculo descrito por el sistema filosófico, tal y como había sido previsto por Fichte en su caracterización general:

> *Y así está, pues, abarcada y agotada toda la esencia de las naturalezas finitas y racionales. Idea originaria de nuestro ser absoluto: tendencia hacia la reflexión sobre nosotros mismos según esta idea: limitación, no de esta tendencia, sino de nuestra existencia efectiva puesta solamente por esta limitación, por un principio opuesto, por un No-yo, o, en general, por nuestra finitud: autoconciencia y, sobre todo, conciencia de nuestra tendencia práctica: determinación, pues, de nuestras representaciones (sin libertad y con libertad): por ésta, de nuestros actos —de la dirección de nuestra facultad sensible efectiva: prolongación constante de nuestros límites hasta el infinito* (258).

Pero, como en el caso de la parte teórica, sólo ha quedado agotado el proceso por el cual el Yo acomete estos pasos para nosotros que filosofamos y, por consiguiente, aún falta establecer el camino por el cual el Yo se hace consciente de estos actos, lo cual conducirá a la deducción del sentimiento en sus diversos matices.

6.1. El impulso y los sentimientos como motores de la vida práctica

Cuando la tendencia encuentra una resistencia, se da un cierto equilibrio, decíamos, que implica la presencia de una contratendencia de igual fuerza que la primera, cuyo origen atribuimos al No-yo. Este equilibrio es, en verdad, la exteriorización de algo puramente subjetivo, el sentimiento de limitación o constricción. Cuando esto sucede,

---

(257) *GWL*, *SW* I, p. 270.
(258) *GWL*, *SW* I, p. 279.

la tendencia se hace consciente y, con esta determinación, se convierte en impulso (*Trieb*), es decir, en «*una tendencia que se produce a sí misma y que es fija, determinada, un algo*» (259).

El impulso aparece como una mediación entre la praxis y el conocimiento, ya que se trata de una actividad espontánea que ha sido reflexionada y en la que, por tanto, se reúne no sólo el aspecto absoluto de la tendencia sino también la conciencia que de ella se tiene en cuanto limitada. Se presenta, pues, como el punto donde se articulan la libertad y la limitación, siendo el elemento unificador de la conciencia finita y, a la vez, el motor tanto de la vida práctica como de la teórica.

Así pues, para Fichte el hombre es originariamente impulso (*conatus* en Spinoza), aspiración a transformar lo que se le opone. También de ese impulso se deriva la reflexión, en tanto impulso hacia la transformación del objeto, que sólo podrá verificarse al nivel de la forma, nunca del contenido, ya que éste ha sido aportado por un sentimiento que en sí mismo es inmodificable, puesto que, según la ley de la reflexión del Yo sobre sí, él es incapaz de determinarse espontáneamente rompiendo su absoluta unidad interna. La sensación, pues, no puede concebirse como fruto de la entera responsabilidad del sujeto y, en consecuencia, todo proceso que se base en ella lo dejará frustrado e insatisfecho, por mucho que en su intento de determinación consiga abarcar ese producto extraño con categorías de un alcance cada vez más amplio. La insatisfacción al nivel del contenido del impulso provocará en él un rebasamiento de los límites por la proyección del Yo ideal que caracteriza a la praxis, una proyección que tampoco podrá tener causalidad por sí misma, porque el impulso no es más que una tendencia, por muy determinado que sea, y para ser fuerza debe ir asociado a la materia, requiere, por tanto, un cuerpo que haga efectiva la acción en el plano real, lo cual aún no ha sido deducido.

Hasta este momento lo único que hay en el Yo es un sentimiento y, consiguientemente, la acción deberá dirigirse a él en un nuevo acto de reflexión por el que el Yo

---

(259) *GWL*, *SW* I, p. 287.

se hace consciente de lo ocurrido en él. Así, el Yo es puesto tanto como sintiente (activo) cuanto como sentido (paciente), generándose una contradicción que dispara de inmediato a la imaginación, que ahora queda claramente explicada como una potenciación de esa primera reflexión que fue la sensación.

Y de aquí podemos extraer dos consecuencias interesantes:

1) En la medida en que el Yo ha encontrado un obstáculo a su actividad, ha adquirido conciencia de sí mismo, en consecuencia, sólo ha podido conocerse a sí mismo por sus límites, ha despertado a su realidad gracias a la frustración (260).

2) En tanto que la reflexión muestra al sujeto como paciente, como reflexionado, él no puede ser consciente de su actividad y en esta imposibilidad de captar con simultaneidad la propia acción se basa el hecho de que al Yo le parezca que siente verdaderamente la realidad de las cosas cuando lo único que hace es sentirse a sí mismo. De ahí que todo lo que sabemos acerca del mundo real se base sobre una creencia (*Glaube*), sobre la postulación de una realidad externa que sólo conocemos por referencia a nuestro Yo:

> *Aquí se halla el fundamento de toda realidad. Sólo por la relación del sentimiento al Yo —que hemos ahora probado— es posible la realidad para el Yo, lo mismo la del Yo que la del No-yo. Es* ***creído*** *aquello que sólo es posible por medio de la* ***relación de un sentimiento****, sin que el Yo tenga conciencia de su intuición del mismo y sin que pueda hacerse consciente de ello y que, por consiguiente,* ***parece ser sentido****.*
>
> *Solamente se da una creencia en la realidad en general, tanto de la realidad del Yo como de la realidad del No-yo* (261).

Pero volvamos al proceso que estamos describiendo: el impulso ha intentado una cierta determinación que no ha podido ser satisfecha plenamente y, a raíz de su impoten-

---

(260) Nótese aquí también la afinidad con el pensamiento de Freud.

(261) *GWL*, *SW* I, p. 301. Cfr. p. 328.

cia, el Yo percibe en sí mismo un cierto malestar, el sentimiento de un vacío que exige ser llenado, y esto es lo que Fichte llama anhelo (*Sehnen*), el descubrimiento de una impostergable necesidad interior de modificar el mundo para solventar la carencia aparecida en el sujeto (262). El anhelo, por tanto, se encuentra en determinación recíproca con el sentimiento de constricción, procediendo ambos de un mismo e idéntico impulso que, guiado por aquél, volverá a extenderse, con lo cual el anhelo se convertirá en «*el vehículo de todas las leyes prácticas*», en cuanto «*manifestación completamente independiente y originaria de la tendencia*» (263). Claro que esta extensión se encontrará con una constante resistencia de la materia a ser modificada, fundada en un contra-deseo del No-yo de determinarse a sí mismo por una actividad causal independiente del sujeto, lo cual provocará en el Yo consecuentes sentimientos de frustración (264).

Ahora bien, si el anhelo no ha conseguido hasta ahora subjetivar lo real de un modo efectivo, es por su falta de limitación, pero como el límite sólo se capta por el sentimiento, si el anhelo quiere llegar a la conciliación definitiva de actividad ideal e impulso a la realidad, ha de intentar producir en el Yo un nuevo sentimiento, el de algo distinto a lo existente. Sin embargo, semejante sentimiento no puede darse conjuntamente con el anhelo, sólo puede ser intuido como opuesto a él, lo cual conduce a una nueva reciprocación emocional. Para que el anhelo consiga calmarse, deberá crear en el Yo un objeto ideal (proyecto de actuación), que despierte un nuevo sentimiento. Este producto del anhelo se relaciona con el sentimiento que lo provocó y, si el Yo descubre que llena a nivel ideal el vacío que originalmente lo lanzó a la reciprocación, se sosiega con un sentimiento de complacencia y tranquilidad interior denominado por Fichte satisfacción (*Befriedigung* (265)). Y gracias a ello, «*impulso y acción son ahora uno y lo mismo; la determinación requerida por*

---

(262) *GWL*, *SW* I, pp. 302 s.
(263) *GWL*, *SW* I, pp. 304 ss.
(264) *GWL*, *SW* I, p. 309.
(265) *GWL*, *SW* I, p. 324.

el primero es posible y se realiza», «puesto que existe el impulso y la fuerza para ello» (266).

Una vez realizada esta acción, el sujeto reflexiona sobre su actuar y esta reflexión será, como en todos los casos, una reciprocación, un intento de sintetizar el plan de actuación del impulso con la acción realizada. Si entre ambos hay una convergencia, alegría y plenitud inundarán al sujeto, nacerá en él el sentimiento de aprobación (*Beifall*), pero si, por la circunstancia que sea, no se ha logrado la coincidencia, la armonía entre ambos, el Yo desaprobará su acción sintiéndose descontento y escindido interiormente (267).

Con la deducción del sentimiento de aprobación se llega, pues, al final de la parte práctica de la Doctrina de la ciencia, porque él es el correlato emotivo del *«impulso a la unidad absoluta y de acabamiento del Yo en sí mismo»* (268), con lo cual todas las modalidades de la acción han sido recorridas. Claro que esto sólo cierra definitivamente el ciclo explicativo del Yo, pero no su actividad al nivel de la primera serie, pues el sentimiento de armonía completa dura para el Yo sólo un momento, ya que el anhelo reaparece en él reiniciando todo el proceso, un proceso extendido infinitamente en el tiempo, porque para el sujeto no hay paz definitiva, si no es, como dirá Fichte más adelante, en la religión, en la unión mística con Dios.

3.6.2. Algunas observaciones sobre la deducción anterior

Con la admisión del sentimiento como una instancia constitutiva de la conciencia tanto teórica como práctica, Fichte ha conseguido poner punto final al conflicto entre razón y fe que había dominado la primera etapa de su pensamiento, accediendo a una visión del hombre integrado, total, como diría Schiller (269). Y a la vez ha logrado evitar el peligro de caer en una ética puramente for-

---

(266) *GWL, SW* I, p. 325.
(267) *GWL, SW* I, p. 328.
(268) *GWL, SW* I, p. 326.
(269) *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Carta VI.

mal, legalista, como aparece en la filosofía kantiana, al menos según Fichte, hasta la publicación de la *Crítica del Juicio* (270). A través del sentimiento de anhelo las emociones se incorporan a la decisión moral y se conjugan perfectamente con la ley de la razón práctica, ya que al formar parte de la prehistoria de la conciencia, dejan de tener una relación exclusiva con lo puramente empírico, son un producto de la dinámica de autoafirmación del Yo, que depende de sus propias exigencias internas y, por tanto, no siempre generan una moral heterónoma. Precisamente, el sentimiento es lo que da contenido a la ética, lo que hace que el sujeto viva el mandato moral como una necesidad consustancial consigo mismo, no en cuanto principio ordenador meramente negativo, como una ley que no debe desobedecerse, sino como expresión de las normas que rigen su impulso a actuar y, en consecuencia, de la necesidad interior que ese impulso se impone a sí mismo.

Sin embargo, no todos los historiadores de la filosofía lo han entendido así. Más bien parece ser que este primer acercamiento de Fichte al sentimiento ha provocado interpretaciones erradas que contradicen el auténtico espíritu de la Doctrina de la ciencia y tienen su origen en una mala comprensión y, a veces, ignorancia del tema de la fe. Me refiero a la línea hermenéutica iniciada, según observa Luigi Pareyson (271), por Eduard von Hartmann (272), continuada por Martial Guéroult (273), de gran aceptación en la Italia contemporánea (piénsese en las afinidades con la filosofía de Gentile y Calogero). Esta corriente interpretativa denuncia la existencia de una contradicción en el pensamiento fichteano, más concretamente entre filosofía teórica y práctica, pues, en el primer caso, rige el solipsismo, ya que toda realidad es producida por el sujeto empírico a partir de sensaciones y sentimientos privados que, sin embargo, coinciden con los de los demás, mientras que, en el segundo, la exigencia del postulado moral obliga a dicho sujeto a admitir la existencia de los otros

(270) Véase *AsL*, *SW* V, pp. 467 s. y 504.
(271) PAREYSON, L.: *op.cit.*, pp. 397 ss.
(272) HARTMANN, E.v.: *Geschichte der Metaphysik* II, pp. 75 s.
(273) GUEROULT, M.: *L'evolution et la structure de la Doctrine de la science* I, pp. 339 ss.

como necesaria y termina por conducirlo a un altruismo ético. La conclusión de este modo de argumentar es la admisión de un abismo insalvable entre teoría y praxis, entre objetividad y alteridad, entre mundo sensible y reino suprasensible, que, si bien estaría presente ya en la *Fundamentación* como oposición entre fenomenalismo ideal y realismo trascendental (274), se habría puesto de manifiesto con toda contundencia a partir de la *Fundamentación del derecho natural* (1796), donde se expone lo que se ha dado en llamar filosofía de la intersubjetividad. Y así, afectado por semejante inconsistencia, el pensamiento fichteano habría sufrido un primer hiato en su evolución ya en 1796:

> *Por una parte* —dice Guéroult—, *el punto de vista del Yo finito en general, es decir, el punto de vista de la deducción trascendental estrictamente concebida, no admite otra realidad del mundo que la realidad en mí de una actividad objetiva que se me opone, de otro proceso verdadero que el de la producción de lo que está fuera por lo que está dentro.*
>
> *Por otra parte, el punto de vista de la comunidad pone la realidad verdadera de la comunidad donde yo me determino, la realidad de las influencias que se ejercen desde fuera sobre lo interior; y la ley moral misma exige y garantiza todas estas realidades* (275).

Para resolver esta contradicción, sin embargo, no es necesario salir del ámbito de la *Fundamentación* de 1794, donde se muestra la subordinación de todas las *leyes teóricas* al imperativo categórico. En efecto, en la *Fundamentación* Fichte considera el impulso como la instancia radical del sujeto empírico. De él procede la acción moral como también la reflexión y la actividad de representación, por tanto, ya en esta época el término *Glaube* debe referirse a una fe moral:

> *De aquí, pues, surge con la máxima claridad la subordinación de la teoría a lo práctico, resulta que todas las leyes teóricas se basan en [leyes] prácticas, y, dado que sólo puede haber una única ley práctica, se basan sobre una y la misma ley.*

---

(274) Véase *GWL*, *SW* I, pp. 313 ss.
(275) GUEROULT, M.: *op.cit.*, p. 340.

[...] Brevemente, por este sistema llega a todo el hombre unidad y conexión, que en tantos sistemas faltan (276).

Pero el tema de la fe ha sido abordado por Fichte con mayor profundidad a partir de su escrito del ateísmo entre 1799 y 1800 y, como veremos, los planteamientos de entonces se conjugan perfectamente con los de este momento. Efectivamente, la fe que postula la presencia del obstáculo no puede considerarse como una creencia teórica, como *pistis* en sentido platónico, puesto que, de ser así, conduciría a un escepticismo para el que el conocimiento quedaría reducido a mera opinión, ilusoria en el peor de los casos, tan sólo probable en el mejor. Se trata, pues, de una fe práctica, que, por tanto, se dirige en primera instancia a un mundo suprasensible, y de una fe racional, porque se origina de la necesidad de la razón de determinar su entorno. Pero, aunque ese mundo suprasensible, que no es sino el reino de los espíritus, sea una realidad metafísica, no lo es en el sentido de que tenga una existencia más allá de lo sensible, se trata de una realidad transfenomenal incardinada en sujetos que viven en el dominio de los fenómenos. La realización del orden moral se apoya, entonces, en el mundo material, como un sustrato cuyo último fundamento permanece inexplicable (*hiatus irrationalis*). Por eso, para la razón práctica el mundo sensible no puede ser sólo una limitación, tiene que convertirse en la esfera de ejecución de la moralidad, en horizonte común que define el campo del actuar. Su existencia se vuelve un imperativo para el ejercicio moral, que, de otro modo, estaría condenado a la actividad sin freno, pura agilidad sin concreción. Y así, la consideración moral constituye semánticamente el universo como campo de actuación. Si bien es cierto que éste sigue teniendo sus leyes propias, captables por el entendimiento y formulables mediante la ciencia, su sentido inmediato para el hombre queda definido a partir de la praxis *«como material sensible de nuestro deber»* (277), en suma, como esfera de realización de la libertad. Aquí reside el aspecto iluminador de la fe,

---

(276) *GWL*, *SW* I, pp. 294 s.
(277) *SW* V p. 185. Cfr. p. 211.

pues la visión ética dota al mundo de un sentido y una función mucho más primaria y directa, que asegura y fundamenta la perspectiva teórica, una visión que toca también al cuerpo humano, por ser un elemento integrante del No-yo, para convertirlo en instrumento de transformación del entorno o lugar de encuentro con otros seres suprasensibles:

> *Este cambio de aspecto* [Ansicht] *se aclarará más precisamente si nos elevamos al punto de vista trascendental. La teoría trascendental dice que el mundo no es más que la figura hecha sensible* [versinnliche Ansicht], *según leyes conceptuales de la razón, de nuestro propio obrar interno como pura inteligencia, dentro de los límites incomprensibles en los que estamos encerrados [...]. La filosofía práctica dice: esos límites son, en cuanto a su origen, ciertamente incomprensibles, pero ¿qué te importa?, su sentido es el más claro y cierto que hay: son tu sitio determinado en el orden moral de las cosas. Lo que tú percibes por su causa tiene realidad, la única que te incumbe y hay para ti: es la perpetua interpretación de un mandato del deber, la expresión viva de aquello que tú debes [hacer] porque debes [hacerlo]* (278).

En resumen, de la fe en un mundo suprasensible proviene la certidumbre de la existencia de un mundo sensible (279). Sólo las leyes de la voluntad pueden justificar la necesidad perentoria de su existencia. Sin la fe moral la Inteligencia se extraviaría en su intento de buscar un punto firme para fundamentar la realidad, jamás encontraría un anclaje seguro por su incapacidad originaria para captar lo absoluto, perdida en una vertiginosa carrera hacia lo infinito, encerrada en un eterno juego de espejos enfrentados:

> *Ahora te comprendo sublime espíritu. Ya he encontrado el órgano con el cual me he de apoderar de esta realidad y, probablemente, a la vez, de toda otra realidad. Este órgano no es el saber. El saber no puede fundarse ni demostrarse a sí mismo, todo saber supone otro saber más alto como su fundamento y este ascenso no tiene fin. La fe es este [órgano], ese aquieta-*

---

(278) *Sobre el fundamento de nuestra creencia en un gobierno divino del mundo*, *SW* V, pp. 184 s. Cfr. *Apelación al público*, *SW* V, p 212.
(279) Véase también *WLnM*, *GA* IV, 2, p. 125.

miento voluntario en la opinión, que se nos ofrece naturalmente, porque sólo con esta opinión podemos llenar nuestra determinación [Bestimmung]; *la fe es quien da su aprobación al saber y lo que sin ella sería mera ilusión se eleva a la certeza y a la convicción* (280).

Ahora bien, el hecho de que exista coherencia y unidad en el tratamiento de la fe entre la primera formulación de la Doctrina de la ciencia y estos textos posteriores, no debe hacernos perder de vista que en estos últimos aparece un matiz diferente, ya que en ellos Fichte se encuentra realizando el paso hacia la visión religiosa, con todas las dificultades que esto implica para el intérprete de su filosofía. La fe en el orden moral, pues, es aquí fe en Dios, punto sobre el cual volveremos más adelante.

Finalmente, es importante también destacar que con el tratamiento de este problema se han introducido dos temas, el de la corporalidad y el de la alteridad, apenas esbozados en la obra que tratamos, pero presentados en otros textos contemporáneos, a pesar de que su deducción sistemática quede reservada a la *Fundamentación del derecho natural* en cuanto aplicación de los principios de la Doctrina de la ciencia a una esfera concreta del saber. A estos temas hemos de referirnos inmediatamente.

3.7. El destino humano. Su realización en la comunidad

No podemos concluir esta presentación de la filosofía fichteana en sus primeros años sin hacer ciertas referencias a una obra como *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* (1794), en la cual aparecen de un modo asistemático los principales temas de este período, sobre todo, porque gracias a ella es posible completar y aclarar algunos aspectos de la exposición hecha hasta aquí, en particular, la concepción antropológica.

En primer lugar, comenzaremos por hacer una advertencia respecto de la traducción del título de estas confe-

---

(280) *BM, SW* II, pp. 253 s.

rencias, que nos servirá a su vez para penetrar en el meollo de su contenido. Genéricamente la obra aparece definida a través de dos conceptos fundamentales: destino y sabio. El primero es la traducción del término alemán *Bestimmung*, semánticamente relacionado con la determinación y no con la fatalidad, por tanto, el tema presentado aquí por Fichte es el de la misión que ciertos hombres tienen a nivel individual y colectivo, misión que reposa sobre una decisión personal y libre, pero que, considerada desde otra perspectiva, no es sino el cumplimiento de un mandato moral y, en consecuencia, la expresión de una necesidad interna de la razón práctica (281). El segundo traduce el término *Gelehrt*, que sirve para referirse al hombre culto. Considerando la acepción que, según veremos, otorga Fichte al concepto de cultura, resultará ser que el sabio no es sino el modelo ejemplar del hombre, el grado más alto que él puede alcanzar en su lucha por la subjetivación del No-yo en sí mismo y en el mundo que lo rodea (282).

Subjetivar el mundo, éste es el fin más elevado del hombre, la armonización de la realidad consigo mismo en cuanto ser racional, según la exigencia de unidad absoluta y constante identidad del Yo, en la que se funda la validez del imperativo categórico. Pero, si se habla de exigencia y no de una ley que mecánicamente condiciona la conducta del hombre, es porque se admite la existencia de una voluntad libre, que puede querer en concordancia con el ideal supremo pero puede no hacerlo. De acuerdo con esto, libertad significaría indeterminación originaria, indeterminación que permite incluso contradecir la ley fundamental de la subjetividad para configurarse de un modo extraño, adoptando la diversidad propia del No-yo. Claro que, en tal caso, el hombre dejaría de ser libre: sujeto a algo que le es extraño, prendido de deseos heterónomos, generaría en su interior contradicciones que con el tiempo harían prevalecer en él un soterrado sentimiento de impotencia y alienación. Como vemos, la antropología fichteana opera en este punto con conceptos similares a los agustinianos, ya que, sin explicitarlo, utiliza un doble sen-

---

(281) *UBG*, *SW* VI, pp. 295 s. y 297.
(282) *UBG*, *SW* VI, p. 294.

tido de la libertad, como libre albedrío y como libertad en sentido riguroso. Esta última sería también, según Fichte, libertad para el bien, sólo que no se trataría de una idea establecida a partir de Dios sino desde la naturaleza misma de la subjetividad (283).

Pero veamos cómo Fichte mismo plantea el tema del Bien:

> *La concordancia en general es lo que, empleando la terminología de la filosofía crítica, Kant denomina el **Bien supremo** [...], esto es **la perfecta concordancia de un ser racional consigo mismo**. En relación con un ser racional que depende de las cosas que están fuera de él, puede considerarse como doble: en cuanto coincidencia **de la voluntad** con la idea de una voluntad válida eternamente o **Bien moral**, y en cuanto coincidencia **de las cosas externas** a nosotros con nuestra voluntad (se comprende con nuestra voluntad racional) o **felicidad*** [Glückseligkeit]) (284).

Si ponemos en relación este fragmento con lo que venimos diciendo, queda claro que bien y ser coinciden y, de este modo, converge también la ética con la metafísica. Cuanto mayor bien se hace, más se afianza uno en el ámbito ontológico y, a su vez, más libertad se gana, porque ser es ser libre, algo que no viene dado sino que ha de ser conseguido en constante lucha contra la objetividad interior y exterior. Todos los pequeños o grandes logros en esta batalla perpetua son coronados con la felicidad, de modo que ser es también ser feliz, como dirá Fichte mucho más tarde en su *Iniciación a la vida feliz* (1806).

De este modo ha quedado conciliada la moralidad con la felicidad e incluso, como veremos, con el placer mismo:

> *No es cierto [...] que el hombre esté determinado al bien moral por el apetito de felicidad sino que más bien es el concepto de la felicidad mismo y el apetito hacia ella lo que surge sólo a partir de la naturaleza moral del hombre. No es cierto que **lo que hace feliz es bueno** sino que **sólo hace feliz lo***

---

(283) Con esta comparación va tomando cuerpo y consistencia ante nosotros la interpretación del Yo absoluto como sustituto de la divinidad admitida ya por los contemporáneos de Fichte. Véase VILLACAÑAS, J. L.: *La quiebra de la razón ilustrada*, pp. 105 s.
(284) *UBG*, *SW* VI, p. 299.

que es bueno. Sin moralidad no es posible ninguna felicidad (285).

Y aclara en nota a la edición danesa de esta obra:

> *En el [impulso] está previamente determinado lo que puede y nos hará felices. [...] Así sucede con todos los impulsos del hombre: tanto con los físicos como con los morales. Siento placer al comer y beber no porque un par de veces me haya gustado. De dónde podría haber venido el que me hubieran gustado, sino de que, prescindiendo [del hecho] de [haber] comido o [haber] bebido, siento placer de alimentarme de una determinada manera* (286).

En este contexto ha de comprenderse la idea de la integración del cuerpo humano al mundo espiritual a través del perfeccionamiento de todas sus funciones:

> *La sensibilidad debe ser cultivada: éste es el más alto y último empleo que se le puede dar* (287).

Pero sensibilidad indica también finitud y éste es el obstáculo principal que el impulso encuentra en la consecución de su meta, finitud en el tiempo y en el contenido de sus realizaciones, que obligará al individuo a depositar su destino en manos de toda la especie y a limitar su papel al de colaborador activo en una tarea comunitaria. Dicha colaboración no es en modo alguno gratuita, pues resulta de la exigencia de unidad de la razón, que, al ser universal, persigue la coherencia, no sólo de las decisiones del individuo consigo mismo, sino también la armonía de éstas con las de los demás seres racionales.

> *A los impulsos fundamentales del hombre* —nos dice Fichte—, *pertenece el admitir seres racionales semejantes a él y fuera de él y sólo puede admitirlos bajo la condición de vivir en comunidad con ellos, dando a la palabra comunidad la significación arriba establecida. El impulso social pertenece, según esto, a los impulsos fundamentales del hombre. El hombre está destinado a vivir en comunidad, debe vivir en comunidad, no*

---

(285) *UBG, SW* VI, p. 299.
(286) *UBG, GA* I, 3, pp. 73 s.
(287) *UBG, SW* VI, p. 299.

será un hombre totalmente completo y caerá en contradicción consigo mismo si vive aislado (288).

La comunidad a la que se refiere no es identificable ni con el Estado ni con la sociedad real en la que de hecho se vive, dado que aquello que la caracteriza es la reciprocidad en la libertad (289). Se trata, más bien, del reino de los fines del que hablaba Kant, de una comunidad ideal construida a partir de las relaciones morales entabladas por sus miembros, en la que cada uno reconoce al otro como ser racional y respeta su libertad, lográndose así una unidad en la variedad. Es la forma más perfecta de asociación a la que puede aspirar la humanidad y, por tanto, utópica, en el sentido positivo del término, como meta hacia la cual se ha de tender incesantemente. Gracias a su función regulativa, el ideal permite determinar cuáles son los fines de la sociedad real y, por ende, el destino del hombre dentro de ella, que no es otro sino el mutuo perfeccionamiento (290).

Como es de esperar, en este contexto adquiere una enorme importancia la cultura, concepto que ya vimos aparecer en el escrito sobre la revolución francesa y que es definido aquí como «*el último y más perfecto medio de realizar el fin humano*» (291), es decir, el instrumento idóneo para que el hombre alcance la libertad y la felicidad. No se puede considerar la cultura, pues, como un conjunto de conocimientos meramente teóricos sino como una «*destreza que se adquiere con el ejercicio y se puede acrecentar con él*» (292), cuyo objetivo es fundamentalmente práctico, la realización del reino de los fines, con lo cual ella no podrá presentarse nunca como un producto del individuo sino que siempre será patrimonio de la comunidad.

Semejante hecho no autoriza ni justifica, sin embargo, el paternalismo de la sociedad hacia el individuo, pues la elevación moral de los semejantes no puede realizarse sin contar con su cooperación y actividad comprometida. En

---

(288) *UBG, SW* VI, p. 306.
(289) *UBG, SW* VI, p. 307.
(290) *UBG, SW* VI, p. 310.
(291) *UBG, SW* VI, p. 298.
(292) *Ibidem.*

efecto, «*nadie puede llegar a ser virtuoso sabio o feliz sino es por su propio esfuerzo o trabajo*» (293) y, por tanto, obligar a otro a emprender el camino de la libertad es algo contradictorio. La liberación es social, en cuanto que necesariamente ha de realizarse en el seno de la comunidad destinataria de la acción moral, pero sigue dependiendo principalmente de la espontaneidad individual, de la capacidad de cada persona para liberarse.

Esta mutua tensión positiva entre comunidad e individuo es lo que lleva a Fichte a afirmar la existencia de dos cualidades en las personas, susceptibles de obtenerse y acrecentarse por medio de la cultura: activas y pasivas (294). Las primeras les permiten actuar sobre los demás seres admitiendo su diferencia y respetando su libertad, mientras que las segundas sirven para obtener de la acción de los demás sobre ellas el mayor provecho posible en vistas a su propio perfeccionamiento moral. A través de estas cualidades, la cultura actúa como un elemento de nivelación social, eliminando las diferencias que la naturaleza impone sobre los individuos al obrar sobre ellos según el principio de la diversidad y desarrollar sus capacidades de un modo discriminatorio y poco armonioso.

En efecto, es la especie la que se hace cargo de las deficiencias de cada individuo, provocadas por el cultivo unilateral de sus facultades, al ofrecerle la cultura para su uso libre. Y así, «*la razón cuida de que cada individuo reciba mediatamente de manos de la sociedad la cultura toda completa que no pudo obtener inmediatamente de la naturaleza*» (295). Por tal razón, el hombre se debe a la comunidad y tiene la obligación de acrecentar el patrimonio cultural con el objetivo de lograr sus fines individuales y de permitir que los demás también los alcancen a través de su cooperación. La compensación a semejante acto solidario es nada más ni nada menos que la inmortalidad:

> *Quienquiera que seas, cualquiera puede decir que por el hecho de poseer semblante humano eres un miembro de esta gran comunidad; que, aun cuando mi acción tenga que atravesar in-*

---

(293) *UBG*, *SW* VI, p. 309.
(294) *UBG*, *SW* VI, p. 311.
(295) *UBG*, *SW* VI, p. 315.

numerables miembros, yo influyo sobre ti y tú también influyes sobre mí; que nadie que lleve el sello de la razón en su rostro, por muy groseramente que esté impreso, carece de importancia para mí. Y, sin embargo, yo no te conozco a ti ni tú a mí. ¡Oh, tan cierto como que nuestra vocación común es ser buenos y ser cada vez mejores, es que llegará un tiempo (aun cuando hayan de transcurrir millones y billones de años, pues, ¿qué es el tiempo?) en que te arrastraré a mi círculo de acción, pues mis beneficios se cruzarán con los tuyos y nuestros corazones estarán enlazados por el más bello vínculo del libre dar y recibir mutuo (296).

Pero la idea de inmortalidad no es abordada por Fichte bajo el presupuesto de la compensación, lo cual constituiría, sin duda, un recurso fácilmente objetable. La inmortalidad se presenta como un factor necesario, que surge de los principios mismos que regulan la acción moral. En efecto, las acciones morales no pueden ni deben disolverse en el no-ser, ya que están dirigidas a los demás y, por usar la expresión fichteana, encadenadas a ellos, de tal modo que su destrucción conllevaría el derrumbamiento del sistema mismo de las acciones, es decir, del reino de los fines. Y con esta destrucción de la comunidad teleológica, desaparecería también el sujeto ético en cuanto tal.

Claro que, desde la perspectiva de Fichte, lo que perdura no es el sujeto como sustrato actuante sino la acción, pero no físicamente ni en sus consecuencias mecánicas o más inmediatas, pervive como un miembro más de un orden de relaciones recíprocas, constituidas a partir de acciones libres, como una plataforma desde la cual otros pueden lanzarse hacia el futuro, como una especie de pasado colectivo que está a disposición de cualquier otro ser humano que desee asumirlo como propio y continuar la infinita tarea de perfeccionamiento comenzada por su antecesor. Inmortalidad, pues, de las obras individuales, de las intenciones y fines, inmortalidad de un orden de relaciones, de la estructura moral, pero no inmortalidad particular de seres concretos: un duro golpe al narcisismo y a la voluntad de permanencia casi corpórea que pretende la mayoría y sobre, todo golpe, de gracia para la teología

(296) *UBG, SW* VI, p. 311. Véase asimismo pp. 321 ss.

dogmática, pues ésa es la única clase de inmortalidad que puede pensarse como consecuencia de las exigencias de la razón y del funcionamiento de la praxis. La culminación de la moral es, por tanto, la necesidad de acceder a una vida eterna, para que el destino humano, el de toda la especie, no quede truncado.

En este orden, que en escritos posteriores Fichte identificará abiertamente con Dios, el sabio juega un papel importantísimo y, en concreto, respecto del cambio social y de la orientación en el camino de perfeccionamiento. En efecto, en la medida en que la cultura es práctica, el sabio no puede ser para Fichte un intelectual separado del mundo sino que tiene una función estrictamente social. Como en el mito platónico, no puede reservar para sí solo la contemplación del bien sino que se ve interiormente obligado a volver para salvar a los antiguos compañeros esclavizados en la ignorancia. El es, justamente, quien más se debe a la comunidad y quien cultiva los valores sociales en más alto grado, pues su tarea consiste *«en vigilar el progreso general del género humano y en el constante fomento de dicho progreso»* (297). Ello es posible porque el sabio es quien realiza con más perfección el concepto de hombre. Por eso, debe ir a la vanguardia en la búsqueda comunitaria de la armonía de la subjetividad consigo misma, despertando en los hombres el sentimiento de sus necesidades y haciéndoles conocer los medios adecuados para satisfacerlas, según el estadio evolutivo en que se encuentre tanto el individuo como el todo social. Con tal objetivo, el sabio dedica toda su vida a la adquisición y mejora de tres tipos de conocimiento:

— racional y filosófico, de las aptitudes y necesidades del hombre;

— empírico, de los medios para satisfacer dichas necesidades;

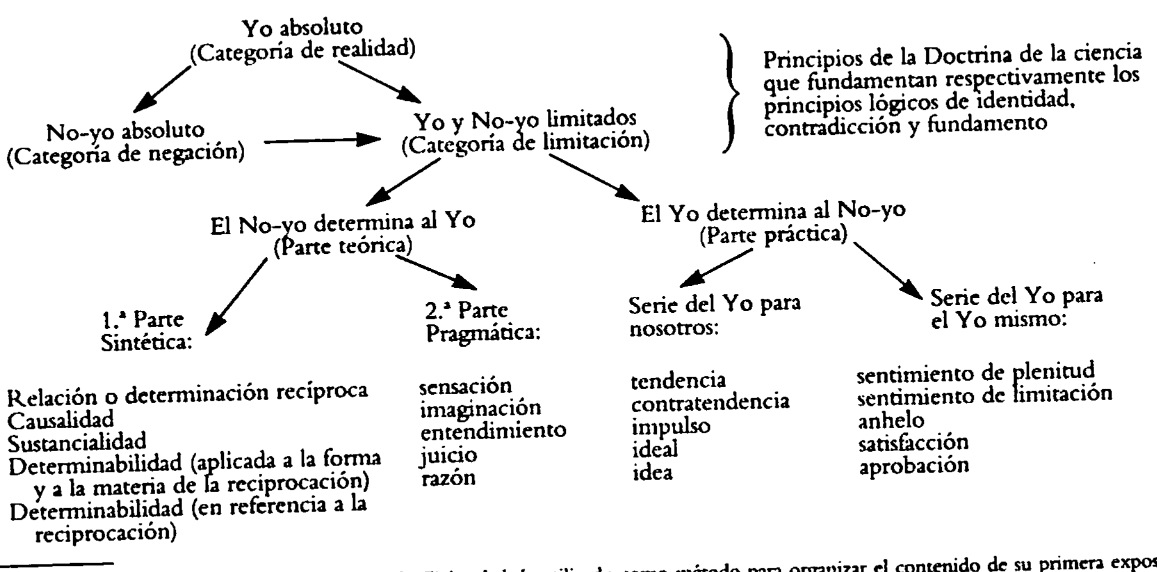
— histórico-filosófico, de la sociedad, que permite establecer en qué grado de desarrollo se encuentra y calcular en cada caso el posible progreso del género humano.

---

(297) *UBG*, *SW* VI, p. 328.

Conocimientos, que le sirven para llevar a cabo con mayor eficacia esa tarea de apostolado que consiste en la elevación del hombre hacia la utópica perfección moral por la imposición de la razón sobre la naturaleza mediante el sacrificio de todo interés egoísta en beneficio de los intereses y exigencias del conjunto de la sociedad, tarea condenada desde un principio al fracaso, por su desbordante extensión y dificultad y, sobre todo, por la agotadora reiteración que supone su puesta a cero en cada nuevo individuo (puesto que, en definitiva, la conversión moral pasa por una decisión personal), tarea, sin embargo, que alguien ha de realizar necesariamente, para que la humanidad se haga consciente de su elevado destino y se encamine lentamente hacia la dignidad que éste le confiere, tarea que no por imposible deja de ser irrenunciable, ya que, según Fichte, es un compromiso obligado de la razón consigo misma.

ESTRUCTURA DE LA *FUNDAMENTACION DE TODA LA DOCTRINA DE LA CIENCIA*



Según autores como Philonenko y Guéroult, Fichte habría utilizado como método para organizar el contenido de su primera exposición de la Doctrina de la ciencia el de las síntesis quíntuples, característico de su filosofía posterior. Siguiendo esta sugerencia, hemos esquematizado las síntesis en 25 momentos, agrupados en 5 series.

Un esquema de este tipo, aunque no idéntico, se encuentra en *L'evolution et la structure de la Doctrine de la science chez Fichte* de M. Guéroult, p. 332 (tomo I).

4

La filosofía de la intersubjetividad

Al comienzo de nuestro análisis de la *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia* decíamos que una de las características de esta obra es la de mantenerse todavía en una perspectiva muy ligada al postkantismo, en la cual el problema del objeto y su constitución ocupaban un lugar destacado. En este sentido, se puede afirmar que la primera versión del sistema resultaba desde un principio insuficiente o insatisfactoria para expresar los contenidos nuevos que Fichte quería comunicar (298). Entre esos contenidos debía estar uno de los que más importancia adquieren en el pensamiento fichteano (*«la cuestión capital de su primera filosofía»*, si seguimos a Philonenko (299)): el tema de la intersubjetividad.

Como hemos visto en las lecciones sobre el destino del sabio, la dimensión social se presentaba como una determinación definitoria del hombre. A tal dimensión se había asociado ya el tema del cuerpo en cuanto medio para ha-

---

(298) Sobre la insatisfacción del propio Fichte respecto de esta versión de la Doctrina de la ciencia véase, p.e., *GWL*, *SW* I, p. 87 y Cartas a Reinhold del 28-IV-1795, *Sch*. 236 y del 21-III-1797, *Sch*. 287.
(299) PHILONENKO, A.: *op. cit.*, p. 21.

cer efectivas las relaciones entre seres humanos. Justamente la dilucidación de estas dos cuestiones: *«¿con qué derecho el hombre llama a una parte del mundo material su cuerpo?, es decir, ¿cómo es que llega a creer que su cuerpo forma parte de su Yo, siendo como es algo opuesto a él?»*, y *«¿cómo es que el hombre llega a considerar y a reconocer a los seres racionales como sus semejantes, puesto que tales seres no se dan inmediatamente en su conciencia?»*, constituye la tarea principal de todo intento de fundamentación del derecho (300). De este modo, Fichte se replanteaba como problema la afirmación hecha por Jacobi en el apéndice a las *Cartas a M. Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza*, incluso con términos muy parecidos, según podemos comprobar:

> *Por la fe* —decía Jacobi— *sabemos que tenemos un cuerpo y que fuera de nosotros existen otros cuerpos y otros seres pensantes. ¡Una verdadera y maravillosa revelación!* (301).

Y con el planteamiento de semejante cuestión Fichte no sólo fijaba los problemas fundamentales de la parte práctica de la Doctrina de la ciencia en su aplicación sino que mostraba, a su vez, cuál era el interés primordial que podría estar guiando la constitución de todo su pensar. Sin embargo, el peso del entorno filosófico y el poco tiempo del que dispuso para elaborar la *Fundamentación*, que —no lo olvidemos— sólo fueron apuntes para reforzar las explicaciones de clase, hicieron que la temática pasase a un segundo plano. En esta obra se alude a ella de forma explícita en contadas ocasiones, p.e., en la Parte teórica con la famosa frase: *«No hay Tú sin Yo ni Yo sin Tú»* (302), que ha dado pie a Philonenko para hacer una lectura de este libro, en particular, de la «Deducción de la representación», desde el prisma de la intersubjetividad, basándose en que el conocimiento de la realidad del objeto prepara el reconocimiento de la realidad de los otros, ya que éstos, en un comienzo, no son más que una parte integrante del No-yo, interpretación que comparto en sus lineamientos generales.

---

(300) *UBG, SW* VI, p. 302.
(301) JACOBI, Fr. H.: *Werke* IV, p. 211.
(302) *GWL, SW* I, p.189.

Pero el tratamiento de la alteridad en las lecciones sobre el destino del sabio de 1794 y en la *Fundamentación del derecho natural* de 1796 difiere al menos en un punto. La comunidad de la que nos habla Fichte en el primer caso es presentada como meta del proceso de perfeccionamiento humano y, según hemos dicho, como una asociación teleológica, mientras que, en el segundo caso, la comunidad se presenta como condición posibilitante de la eficacia de la acción moral en el mundo sensible y, por tanto, como un elemento que precede el pleno despliegue de la moralidad. Esta diferencia había sido apuntada por el propio Fichte tempranamente al distinguir dos conceptos diversos de sociedad:

> *En la palabra sociedad distingo dos significaciones principales: una que expresa una relación física entre varios individuos, que no puede ser sino relación recíproca en el espacio; otra que expresa una relación moral, la mutua correspondencia de deberes y derechos* (303).

El primero de estos conceptos corresponde al derivado en el parágrafo VI de la *Fundamentación del derecho natural*, al que ha de adjudicársele una realidad intermedia entre el mundo inteligible y el sensible. En esta acepción, la comunidad se constituye a instancias de la proyección puramente ideal del anhelo, que, al pretender alcanzar eficacia a través del impulso, se concreta en la materia. En otras palabras, es la expresión mediatizada por el cuerpo de la comunidad teleológica, cuya realidad es meramente inteligible y de cuya naturaleza Fichte dio cuenta en las lecciones. De ahí que para poder acceder a tal concepto dentro del sistema, se haga necesaria una deducción previa de la corporalidad (parág.V), y con ella también del espacio, que no había sido derivado en la exposición de 1794-1795.

---

(303) *Contribuciones*, *SW* VI, p. 129. Sobre la discusión de este fragmento, véase PHILONENKO, A.: *Théorie et praxis dans la pensé morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, pp. 131 ss., GURWITSCH, G.: *Die Einheit der Fichteschen Philosophie*, pp. 327-330, GUEROULT, M.: *op. cit.* II, p. 145, así como mi propio artículo «Sociedad y Estado en el pensamiento político de J.G Fichte» en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, V (1985).

4.1. El papel del cuerpo

La deducción del cuerpo parte de dos presupuestos que ya han sido suficientemente explicados, que el Yo es libre y que necesita limitarse para poder concretar su acción. La conjunción de ambos presupuestos da por resultado el concepto de persona o individuo racional (304). La persona, pues, se constituye al adjudicarse una *«esfera para la libertad»*, es decir, un campo determinado y exclusivo de actuación en el que sólo ella pueda decidir libremente. Pero semejante esfera no puede encontrarse en el Yo mismo, ya que, en tal caso, no habríamos avanzado nada respecto del ansia de concreción que preside el actuar moral, tiene que estar necesariamente fuera del Yo y, en la misma medida, contrapuesta a él, ofreciendo una cierta resistencia al impulso hacia la absoluta determinación. Así, en un primer momento, el campo de manifestación de la libertad del sujeto le aparece al Yo como un obstáculo y, por ello, como una parte del mundo exterior, del No-yo, que debe asumir como propia si quiere existir en cuanto ser individual (305). La facultad que ha de crear esta esfera a partir de semejante tensión entre el Yo y lo distinto a él no puede ser otra que la imaginación productiva, que, al oscilar entre los términos opuestos, ahora genera, nos dice Fichte, la extensión pura (306), un concepto previo al tiempo y al espacio, justamente porque posibilita toda continuidad y contigüidad, en el que ambos encuentran una unificación (307).

Ahora bien, como en el caso de la génesis de cualquier representación, la imaginación no puede continuar su estado oscilante al infinito, su producto en constante cambio requiere ser fijado y conservado en el entendimiento, sólo que, esta vez, semejante fijación viene claramente sugerida como una necesidad moral:

---

(304) *GNR*, *SW* III, p. 56.
(305) *GNR*, *SW* III, p. 57.
(306) *GNR*, *SW* III, p. 58.
(307) Dicho sea de paso, la extensión aparece también en la deducción del individuo realizada por Schelling en el *Sistema del idealismo trascendental* de 1800 como un concepto más originario que el espacio, aunque no exactamente con el mismo significado que le otorga Fichte. Cfr. SCHELLING, F.W.J.: *SW* II, pp. 466 ss.

tan cierto como que la persona se pone como libre es que ha de ponerse también como permanente (308).

De la necesidad de la permanencia de la persona resulta la determinación de su campo de libertad como algo permanente y, en cierto sentido, inmodificable. Y con semejante acto se genera el espacio en cuanto *«extensión quieta y determinada para siempre»* (309), perfectamente distinguible del tiempo, cuyo carácter es la constante fluencia, el perpetuo devenir. De este modo, queda deducido un cuerpo de carácter espacial como *«perímetro de todas las posibles acciones libres de la persona»*, al que Fichte denomina con el término *Körper*, haciendo notar de esa forma que todavía no se trata de un cuerpo humano, ya que, para referirse a él, la lengua alemana cuenta con la palabra *Leib* (310). Se trata, pues, de un ámbito corpóreo que, para convertirse en esfera corporal, ha de configurarse todavía como organismo, como un *«todo articulado y cerrado»* (311), en el que cada parte existe en función de una totalidad que se produce continuamente a sí misma y, justamente por ello, permanece (312).

La articulación corporal es presentada por Fichte como solución al problema de la incidencia de algo inmaterial, la voluntad, sobre la materia. En este aspecto se han de considerar dos cuestiones:

En primer lugar, la materia en general es por definición inmodificable en su cantidad, *«no puede ser negada ni producida de nuevo»* (313). Pero, considerándola susceptible de una división infinita, es un conjunto de innumerables partes cuya situación sí puede ser cambiada. La voluntad, pues, si quiere ejercer causalidad sobre el cuerpo, sólo podrá modificarlo a nivel de la forma, es decir, en la posición de sus miembros.

En segundo lugar, no es lícito postular una acción directa del espíritu sobre la materia, dada su radical diversidad, en consecuencia, se hace necesario encontrar un

---

(308) *GNR*, *SW* III, p. 58.
(309) *GNR*, *SW* III, p. 59.
(310) Cfr. *SW* III, p. 59 con p. 61.
(311) *GNR*, *SW* III, p. 61.
(312) *GNR*, *SW* III, pp. 77 s.
(313) *GNR*, *SW* III, p. 60.

punto intermedio que les sirva de nexo y que comparta con ambos algunos de sus rasgos. De aquí la postulación de una doble articulación en el cuerpo humano o dos tipos de órganos, que, a pesar de ser diferentes, constituyen una unidad: el órgano superior, que tiene una relación estrecha con la voluntad y que tal vez hoy podríamos identificar con el cerebro, y un órgano inferior, vinculado directamente al mundo sensible. Cada uno de ellos actúa sobre una clase distinta de materia:

— el primero sobre una materia sutil, tenue, que constituye el sustrato sensible de las imágenes y, por tanto, se encuentra a medio camino entre el mundo sensible y el inteligible;
— el segundo sobre una materia que, en relación a la anterior, es calificada de tosca o bruta. Toda modificación de esta última materia vendrá mediada por una modificación en la materia sutil, es decir, por la formación de una imagen (314) y, a su vez, todo intento de modificar espiritualmente al sujeto deberá utilizar la imagen como instrumento de acceso.

Nos encontramos aquí con una clara aplicación del principio fichteano de la conciliación entre realismo e idealismo. Así, p.e., en el proceso de conocimiento, el materialismo empírico, que explica toda acción como transformación de una materia preexistente, se conjuga perfectamente con la idea de que es el sujeto el origen de cualquier actividad. En efecto, según Fichte, la sensación es un complejo mecanismo que se origina con una modificación del órgano inferior, que se perdería en la inconciencia y jamás resultaría efectiva si no pasase de alguna manera al órgano superior. Pero como éste no admite ninguna modificación que no provenga de la persona a quien pertenece como esfera de libertad, la sensación sólo llega al órgano superior en la medida en que la persona imita interiormente, a través de una imagen, la modificación acaecida en su otro órgano:

> *De ahí, pues, que la gente inculta, es decir, todavía no suficientemente educada, en la cual la ejecución de la humanidad no ha llegado aún a completarse, cuando quiere contemplar*

---

(314) *GNR*, *SW* III, p. 71.

bien un cuerpo sublime o la superficie de un cuadro, de un grabado en cobre, de un libro que leen, a la vez lo palpan. A quien escucha le resulta imposible hablar al mismo tiempo, pues debe imitar por el órgano del lenguaje el tono exterior mediante su construcción. De aquí procede, además, que alguna gente [...] se preocupe también de repetir en voz alta el discurso escuchado interrumpiéndolo. En este caso, usan el cuerpo como sentido y, en concreto, como sentido superior (315).

Es esta doble articulación la que convierte el cuerpo en nexo entre el reino de la causalidad y el reino de la libertad, en el ineludible intermediario que requiere cualquier acción humana que pretenda tener una repercusión más allá del sujeto que la ejecuta. Así, en cuanto campo de realización de la libertad, el cuerpo tiene una doble función. Por una parte, es instrumento para la transformación del mundo material, ya que sólo él posee la fuerza física que ha de acompañar al impulso que intenta concreción. En segundo lugar, actúa él mismo como medio para la expresión de la persona, ya que, a través de su movimiento, del gesto, se trasuntan sentimientos, ideas y sensaciones particulares. Pero como también a través de él, por su sola configuración, se revelan las características humanas en general, su capacidad de medio de expresión se amplía a toda la especie. Efectivamente, un rasgo muy importante del cuerpo humano es su ductilidad, ya que ésta es la única cualidad que define al hombre cuando acaba de nacer. La naturaleza le imprime sólo unas pocas determinaciones, justamente aquellas que son comunes a otros animales, pero deja sin determinación previa cantidad de funciones que son de libre elección para la especie como, p.e., el ser bípedo, a pesar de tener cuatro miembros, o el utilizar un órgano destinado primariamente para la alimentación con el fin de comunicarse (316). Estas dos peculiaridades son para Fichte la prueba más clara de la incidencia de la racionalidad sobre la materia y lo que hace de *«la figura humana algo sagrado para el hombre»* (317):

---

(315) *Ibidem.*
(316) *GNR, SW* III, p. 84.
(317) *GNR, SW* III, p. 85.

A mi juicio, la especie se ha elevado libremente del suelo y con ello ha conquistado la capacidad de mover sus ojos en derredor para mirar en el cielo medio universo, mientras que el ojo del animal está encadenado por su posición al suelo, del cual obtiene su alimento. Por esta elevación ha ganado de la naturaleza dos instrumentos de libertad, ambos brazos, que, concluida toda función animal, cuelgan junto al cuerpo sólo para esperar la orden de la voluntad y están formados únicamente para la utilidad de sus fines. Con esta marcha arriesgada, que es expresión siempre continua de su osadía y habilidad, al observar el equilibrio, mantiene siempre en ejercicio su libertad, su razón permanece en incesante devenir y lo expresa. Por esta posición traslada su vida al reino de la luz y huye siempre de la tierra, que toca con la más mínima parte posible de sí mismo (318).

Pero incluso existen otras funciones cuya libre elección no está reservada a la especie sino al individuo. Es el caso, según Fichte, de los ventrílocuos o de los mancos que escriben o pintan con la boca o con los pies, que nos viene a demostrar nuestra capacidad de moldearnos físicamente según nuestra voluntad (319).

De todo esto podemos concluir que la lucha contra el No-yo, el trabajo de la cultura, comienza por el propio cuerpo, ya que es mucho más que un simple soporte material de nuestro espíritu, es la única esfera de libertad en la que podemos decidir plenamente y, por tanto, lo que nos permite ser libres en nuestra limitación de seres finitos. De ahí que una de las principales leyes del derecho natural sea la inviolabilidad corporal y el reconocimiento de la plena capacidad del individuo para decidir sobre su cuerpo.

Finalmente, el papel privilegiado que el cuerpo desempeña en la antropología fichteana le permite constituirse en punto de encuentro y de reconocimiento entre los individuos en cuanto miembros de una misma especie, lo cual es absolutamente imprescindible para el sujeto humano, que, sin la atención y el cuidado de sus semejantes, apenas podría superar los primeros días de vida, convertirse en adulto y desarrollar las funciones para las cuales ha

---

(318) *GNR*, *SW* III, p. 83.
(319) *GNR*, *SW* III, pp. 82 s.

sido destinado, ya que, sin educación y ejercicio constante, las facultades más propiamente humanas, las de la socialidad, como la moral, la lingüística, e incluso la propia capacidad de pensar, quedarían atrofiadas.

4.2. La necesidad del otro para la constitución de la persona

Dentro de este planteamiento materialista, al menos en su superficie, la necesidad del otro para la constitución de la persona se presenta como resultado de la situación de completa indigencia en la que nace el individuo. Semejante precariedad e indefensión distingue al hombre de cualquier otra especie animal, ya que en todas ellas los nuevos seres vienen al mundo, desde un principio y gracias al instinto, dotados de una innegable destreza en el ejercicio de sus facultades. El animal está completo y terminado desde que accede a la vida, por ello la naturaleza lo acoge perfectamente en su seno y lo incorpora al juego de la necesidad y el mecanicismo.

> *Todo animal es lo que es* —sostiene Fichte—, *sólo el hombre es originariamente nada. El ha de convertirse en lo que debe ser: y, porque debe ser un ser para sí, ha de convertirse por sí mismo* (320).

Así, el individuo se presenta como un mero proyecto que debe hacerse cotidianamente a sí mismo. Es esta indeterminación y ductilidad originaria lo que posibilita materialmente la libertad y hace que el individuo se ponga en manos de la especie, ya que, sólo así, podrá vencer esa naturaleza que se presenta ante él como constante amenaza. De este modo, el individuo se aparta de los intereses propios del animal, que se reducen, según Fichte, a la búsqueda de su perduración y satisfacción particular. Con tal entrega asegura su supervivencia y su perfecto desarrollo, pero se ve obligado a asumir el compromiso de trabajar y vivir en función de sus congéneres con el fin de mantener

---

(320) *GNR*, *SW* III, p. 80.

su especie, guardar y acrecentar los logros que ella haya podido obtener en su batalla contra la naturaleza.

En este sentido, considera Fichte que el ser racional se acerca más al reino vegetal, ya que la planta dirige todas sus fuerzas a un único fin, la generación de la semilla, con la cual asegura la reproducción de su especie:

> *El hombre tiene, en efecto, instinto de planta, pero no tiene instinto animal en la significación apuntada... El hombre es un animal en extremo incompleto y, justamente por ello, no es un animal... Así como el árbol mantiene su especie al echar en tierra su fruto, el hombre se mantiene a sí mismo como especie por el cuidado y la educación del que ha nacido indigente* (321).

Dado que para Fichte cada hombre cifra dentro de sí la suma de su especie, la entrega del individuo a ella se presentará como un encuentro personal ocurrido entre dos seres humanos, en el cual se nos muestra cómo se hace posible para el individuo el acceso a la racionalidad y cómo este hecho revierte sobre sus semejantes mediante el mutuo reconocimiento.

Como es de esperar, todo este proceso tiene que realizarse a través del cuerpo, que, por su doble articulación, ofrece la posibilidad de efectuar dos tipos diferentes de acciones. En efecto, se puede actuar sobre otro ser por medio del órgano inferior, como si él fuera un objeto más entre los que pueblan el mundo material, y, en tal caso, el resultado de la acción no diferiría demasiado de un producto animal. Pero también se puede actuar sobre otro ser a través del órgano superior, lo cual supone su aceptación como ser racional semejante a nosotros y, por tanto, la necesidad de respetar su libertad considerándolo un fin, nunca un medio para obtener otra cosa (322).

La cuestión consiste, pues, en determinar cómo es posible que a través de este último órgano se realice una acción que, sin ejercer causalidad, sea capaz de modificar a otro, ya que, sólo bajo esa supuesta modificación, se podría llegar a ser consciente de su presencia y reconocerlo

---

(321) *GNR*, *SW* III, p. 81 s.
(322) *GNR*, *SW* III, p. 69.

en cuanto ser racional. La solución a semejante problema es, para Fichte, la mirada, solución que sólo adquiere sentido y validez a la luz de su concepción activista de la formación de las imágenes.

> *Sólo es libre* —afirma el filósofo en las *Lecciones sobre el destino del sabio*— *aquel que respeta la libertad de todos los seres que lo rodean, haciéndolos libres por un secreto influjo cuya causa no siempre nota. Ante su mirada respiramos más libremente, no nos sentimos oprimidos ni cohibidos ni coartados por nada, sentimos un desacostumbrado deseo de hacer y de ser todo aquello que el respeto a nosotros mismos no nos prohíbe* (323).

Así pues, sin contacto directo con la materia, por su sola visión, el hombre reconoce en el cuerpo del otro la presencia de un semejante, especialmente gracias a su rostro, a través de su boca y, sobre todo, a través de sus ojos, en los cuales ha de trasuntarse su racionalidad. Si se trata de la mirada de un ser racional, ésta se presentará siempre como una mirada amorosa, humanizada, claramente opuesta a la mirada cosificadora a la que se refiere Sartre en la tercera sección de *El Ser y la nada*. Y así, el encuentro originario con el otro no es para Fichte una relación de mutua desconfianza, hostilidad o agresividad, como sí ocurre en autores como Hobbes, Hegel o el recién mencionado Sartre, se trata más bien de una apertura amorosa que, aunque cargada de mutuos intereses y necesidades, persigue motivos específicos y no estrictamente personales. Sólo bajo el supuesto de una mirada con semejantes características, es posible la educación del otro, una educación que comienza desde el mismo momento en que el hombre nace, cuando es reconocido por otro como un ser racional, a pesar de que sólo es un proyecto que puede malograrse. Unicamente por este reconocimiento el recién llegado es capaz de descubrir en el otro una imagen a imitar y, con ello, aceptarse internamente como un aspirante a ese modelo, es decir, como ser racional. Por este motivo, Fichte afirma en la *Fundamentación del derecho natural*:

---

(323) *UBG, SW* VI, p. 309.

Mi racionalidad depende, según esto, del libre albedrío, de la buena voluntad de otro (324).

Sin embargo, el hecho de que se trate de un acto voluntario no significa en modo alguno que el reconocimiento sea el resultado de un puro altruísmo, ya que la aceptación del otro como fin en sí mismo, es decir, como individuo capaz de decidir libremente, no sólo representa la oportunidad de poner en marcha las capacidades que más adelante convertirán al niño en hombre sino que revierte sobre el primer sujeto permitiéndole reconocerse y asumir su propia libertad:

Si tú me ves, debes representarme necesariamente como un ser racional, si tú mismo eres uno de ellos (325).

Ahora bien, Fichte ha presentado como fundamento material de la posibilidad de realización de la comunidad teleológica la idea de un encuentro originario por el cual el hombre se constituye como un ser libre en diálogo con otros seres que lo respeten. Esto significa que, sin contar con semejante asociación amorosa, el destino social del hombre jamás podría comenzar a realizarse, pero de ninguna manera supone que necesariamente él haya de alcanzar ese destino ni tan siquiera encaminarse hacia la meta para la cual está moralmente determinado. En efecto, el individuo es libre incluso para torcer su camino y enredarse en relaciones de dominación que resultan ser tan cosificantes para el dominador como para el dominado. Esta forma alienada de asociación humana, que probablemente sea la que con más frecuencia se da en la realidad, es descrita por Fichte en la segunda de sus lecciones sobre el destino del sabio de 1794:

Si no se quiere vivir en comunidad con otros seres racionales sino dominarlos como si fueran animales domesticados, el impulso social cae en contradicción consigo mismo [...], mejor dicho, no se posee en absoluto ese elevado impulso, la humanidad no se ha desarrollado entonces en nosotros, permanecemos

(324) *GNR*, *SW* III, p. 74.
(325) *GNR*, *SW* III, pp. 76 s. Véase asimismo *Contribuciones*, *SW* VI, pp. 140 ss.

en el grado más bajo de la semihumanidad, o sea, en la esclavitud [...]. Seremos esclavos y querremos tener esclavos. Rousseau dijo: Hay quien se tiene por señor de otros y en realidad es más esclavo que ellos. Con más propiedad debería haber dicho: el que se tiene por señor de otros es por esto mismo un esclavo. Aunque no lo sea de hecho, tiene alma de esclavo y será infamemente humillado por otro más fuerte que [consiga] sojuzgarlo (326).

En la descripción de esta relación deformada que sólo puede conducir a la autoinsatisfacción de sus miembros, se observa ya un esbozo de la dialéctica del amo y el esclavo que aparece en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, en la cual el encuentro intersubjetivo es presentado como un enfrentamiento entre dos orgullos dispuestos a destruirse recíprocamente. Para Fichte, en cambio, sólo hay una lucha aceptable desde el punto de vista ético, la que aspira a la perfección del hombre y su mundo, en la que los demás juegan el papel de compañeros y no el de enemigos.

Y ya que hemos traído a Hegel a colación, no deja de sorprendernos la paradójica fortuna sufrida por la filosofía fichteana de la intersubjetividad en la historia del pensamiento, justamente a raíz de la interpretación hegeliana de la Doctrina de la ciencia como un idealismo subjetivo, ya que, merced a ella, lo que se ha considerado aquí como el aspecto más importante del idealismo ético, lo que da sentido a todas sus especulaciones, ha quedado oculto, fagocitado por el idealismo absoluto, para renacer de la mano de los detractores de Hegel como argumento decisivo contra la infravaloración de lo material, del cuerpo frente a lo espiritual, o contra la subordinación del individuo ante la Idea y el Estado, realizadas por él. Porque, aunque no se pueda establecer una influencia directa sobre autores como Feuerbach, Schopenhauer o Nietzsche, es incuestionable que la doctrina de Fichte acerca de la corporalidad constituye el antecedente más importante de sus propias concepciones sobre este punto, y especialmente llamativo resulta el caso de Feuerbach, en que la teoría del cuerpo se acompaña de una idea de la comunidad muy similar a la fichteana, incluso en sus matices religiosos, sobre todo si

(326) *UBG, SW* VI, p. 309.

consideramos el desarrollo que el concepto fichteano de comunidad teleológica sufrirá a partir de 1798. No resultaría demasiado descaminado considerar a Fichte como el auténtico fundador de la corriente de la filosofía dialógica, que, partiendo de Feuerbach, llega hasta el siglo XX con Martin Buber.

5

Una segunda aproximación biográfica

5.1. Fichte en Jena

El período que Fichte pasó como docente en la Universidad de Jena fue, sin duda, el más importante de su vida en lo que se refiere a la repercusión de su filosofía. En esos escasos cinco años que permaneció allí, sus clases fueron objeto de atención de toda la intelectualidad alemana, y las obras que escribió por entonces lo convirtieron en el iniciador de un movimiento de transformación de la vida y el pensamiento de su país, que le granjeó simpatizantes, adeptos, continuadores y superadores de su filosofía, como W. von Humboldt, Schiller, Hölderlin, Novalis, F. Schlegel, Schelling, Hegel, o incluso el propio Reinhold, entre otros. Pero, a la vez, sus ideas progresistas, su pasión irrevocable por la verdad y su tan mentada obstinación consiguieron crear por doquier un número de acérrimos enemigos, que terminaron por acorralarlo hasta obligarlo a abandonar la villa.

Jena ..., una ciudad donde se daban cita las más encumbradas inteligencias bajo la sombra de los dos grandes pa-

dres de la literatura alemana, Schiller y Goethe, un centro de cultura con una vida rica y variada, desde donde se editaban las revistas literarias y filosóficas más destacadas de entonces (*Las Horas*, la *Gaceta literaria general*, el *Diario filosófico*, los *Anales*, dirigidos por Goethe, y, algo más tarde, *Athaenäum*), donde poetas y pensadores se reunían en conocidas tertulias, algunas de las cuales sirvieron de base para la futura constitución del grupo romántico, una ciudad acrecentada en su reputación por la presencia de una de las Universidades con mayor prestigio. Jena ..., la que acogió calurosamente a Fichte una tarde y alcanzó con él su cumbre más alta traspasando con su fama las fronteras de Alemania, la misma que, según Forberg, *«parecía jugar entonces un papel en el mundo de la filosofía realmente semejante al que las capitales suelen jugar en el ámbito de la moda»* (327).

Fichte llegó a Jena el 18 de mayo de 1794, venía a ocupar la cátedra de Filosofía trascendental que Reinhold iba a dejar vacante por su nominación como profesor en la Universidad de Kiel. Diez días después, tenía lugar la lección de clausura del autor de la Filosofía de los Elementos en medio de una desbordante multitud que más tarde se desplazó hasta su casa para brindarle una despedida llena de emoción, con un regalo, una orquesta y hasta un cortejo de antorchas. Ocupar el vacío dejado por Reinhold constituía un desafío, incluso para un kantiano tan convencido como Fichte, cuya obra se había llegado a confundir con la del maestro. Un desafío, sí, por mucho que fuese el autor de ese libro sobre la revolución, tan brillante como polémico, que había despertado la inquietud de las clases poderosas. Fichte se ocuparía de demostrar al poco tiempo que su sistema filosófico y su capacidad de convocatoria estaba muy por encima de la de Reinhold, confirmando la preocupación de quienes habían intercedido para su nominación.

Fue el propio Goethe quien sugirió su nombre para el relevo de Reinhold en una carta dirigida a Voigt, Curador de la Universidad, siendo claramente consciente del riesgo

---

(327) FORBERG: *Fragmente aus meinen Papieren*, 7, 22 de septiembre de 1794, p. 67.

que ello podía entrañar. Así lo había manifestado en su periodico:

> *Después de la partida de Reinhold, que parece con justicia una gran pérdida para la Universidad, se ha tenido la osadía, me atrevería a decir la temeridad, de dar su sucesión a Fichte, que en sus escritos se ha expresado con énfasis, si bien puede ser que con toda la conveniencia que era necesario, sobre los objetos más importantes de la moral y de la filosofía* (328).

A pesar de sus tendencias democráticas, su apología de la revolución francesa y su intento de poner las bases para una religión racional, Fichte fue aceptado incluso con el beneplácito del duque de Weimar, Carlos Augusto, quien poco antes había recibido los escritos anónimos del joven filósofo enviados por uno de sus detractores. La decisión estaba tomada, aun cuando los malos presagios no se habían disipado:

> *Ahora* —escribía Voigt a Hufeland el 20 de diciembre de 1793—, *todavía una cuestión confidencial. ¿Es Fichte lo bastante listo como para moderar su fantasía o su fantasmagoría democrática?* (329).

Ignorante de estos entresijos, días más tarde Fichte aceptaba la cátedra y solicitaba un plazo de tiempo, que le fue denegado, para incorporarse a ella, con el fin de completar su fundamentación de la Doctrina de la ciencia. A partir de ahora los acontecimientos comenzarían a precipitarse.

La expectación que provocó su llegada a la ciudad fue colmada por sus clases abarrotadas de público, llenas de garra y vitalidad, de las que Steffens nos transmite el siguiente testimonio:

> *Señores —decía—, concéntrense, introdúzcanse en ustedes. No vamos a tratar de nada que esté fuera, sino de nosotros mismos. Y los oyentes así solicitados parecían entrar verdaderamente dentro de ellos mismos. Algunos se levantaban y cambiaban de sitio, otros se hundían en sus bancos y cerraban los ojos, y todos prestaban atención, el espíritu dispuesto para se-*

---

(328) GOETHE, W.: *Annalen oder Tag- und Jahrshefte* en *SW*, ed. de Weimar, 35 Bd., p. 31.
(329) LEON, X.: *op.cit.* I, p. 264.

guir la invitación de Fichte. Verdaderamente se les veía pensar lo que él quería forzarles a pensar (330).

La personalidad de Fichte conquistaba al auditorio y la Doctrina de la ciencia comenzaba a seducir a Goethe y a Schiller. La sucesión de Reinhold había sido más que asegurada porque, al decir de Forberg, este filósofo era a Fichte lo que *«lo que Juan a Jesús, lo que el predecesor es al que debe venir, lo que aquel que predica en vano en el desierto, es al maestro, en quien los actos y las palabras son eficaces»* (331).

Sin embargo. pronto surgirían los problemas.

5.1.1. El conflicto provocado por las clases dominicales

La ocupación de un cargo docente tan destacado por parte de un hombre declaradamente demócrata y antiautoritario había puesto en alerta a muchos conservadores, que esperaban el más mínimo error para alzarse contra Fichte. Varios son los testimonios, ofrecidos por X. Léon (332), que demuestran que el filósofo era considerado como un auténtico peligro público, como un verdadero agitador político, que predicaba el jacobinismo, el sansculottismo, la anarquía y, para colmo, amenazaba con publicar una tercera parte de su obra sobre la revolución francesa. El contenido de sus lecciones sobre el destino del sabio no vino a tranquilizar sino más bien a confirmar estas opiniones, ya que en ellas se apelaba a la transformación social y se proponía una moral laica. Por este motivo, una y otra vez, amigos y colegas intervinieron para recomendar a Fichte precaución, especialmente Goethe, quien se veía comprometido por haberlo recomendado para la cátedra. Gracias a él se consiguió un acuerdo, Fichte se puso bajo la protección del duque, quien le aseguró una estancia tranquila en Jena a condición de no escribir durante cierto tiempo ninguna obra con contenidos políticos y de evitar el tema en sus próximas clases.

---

(330) STEFFENS, H.: *Was ich erlebte* IV, p. 79 s.
(331) FORBERG: *op. cit.*, 8, 27 de enero de 1795, p. 72.
(332) LEON, X.: *op. cit.*, I, pp. 293 ss.

A pesar de tantas prevenciones, Fichte cometió el error esperado. No disponiendo de horarios durante la semana, se le ocurrió impartir sus lecciones el día domingo por la mañana, y con ello sobrevino el escándalo. De nada valió que cuidase que sus clases no coincidieran con los oficios religiosos realizados en la Universidad, pues sí colidieron con la celebración del culto en la iglesia de la villa. Para colmo, el día de la inauguración del curso, los alumnos que habían acudido masivamente encontraron cerrada la puerta del anfiteatro, lugar donde se celebrarían las conferencias. Airados por semejante descuido, ¿o tal vez provocación?, se lanzaron por las calles de Jena en señal de protesta.

Las reacciones ante un acto que había alcanzado indudable magnitud pública no se hicieron esperar: después de todo Fichte había desafiado las leyes oficiales al no respetar el domingo como día de descanso, dedicado a la meditación y a la alabanza del Señor, más bien había intentado sustituir esas sagradas actividades por una predicación laica que no era sino un culto a la razón y, en consecuencia, puro ateísmo. Y no contento con ello, había provocado el desorden estudiantil en el mismo momento en que se celebraban los oficios religiosos, obligando a la intervención de la policía eclesiástica. Desde la revista *Eudaemonia* se acusaba a Fichte de ser el ideólogo del *«nuevo espíritu público del pueblo alemán, que ha tomado una actitud que amenaza con la próxima ruina de la religión, los tronos, la constitución fundamental del imperio: ateísmo y blasfemia contra Dios, odio al príncipe, burla abierta ante las autoridades, deseo quimérico de revolución, en parte provocado, en parte fortificado por las excitaciones a la revuelta de la pluma de escritores o de la boca de oradores»* (333).

El Consistorio de Jena se vio obligado a intervenir, también el propio Duque de Weimar y con él Goethe, en su desgraciada posición de intermediario. Fueron tiempos de tensiones y amenazas, de destitución, por una parte, de continuación de su obra política, por la otra, tiempos también de defensa y arrepentimiento, hasta que por fin llega la victoria de Fichte. El Senado académico resuelve favo-

(333) Fragmento extraído de FICHTE, I.: *Fichte's Leben* II, IV, p. 28.

rablemente el caso: sus lecciones no eran contrarias a la legalidad ni a las ocupaciones del domingo, pues no trataban de enseñanzas científicas sino de la cultura moral, por tanto, debían ser autorizadas, siempre que no coincidieran temporalmente con los oficios. Conforme a esta resolución el duque declara a Fichte libre de todas las acusaciones que se habían vertido contra él. Victoria, pues, aunque provisional. Oculto en la sombra crece el resentimiento, nuevos hechos vendrán a probarlo.

5.1.2. La intervención de Fichte en la disolución de las Ordenes estudiantiles

Cuando Fichte llegó a Jena, las Ordenes estudiantiles tenían una larga tradición, y no precisamente, digna de satisfacción o encomio. Tres eran las asociaciones más importantes: la de los Hermanos Negros, los Constantistas y los Unitistas, quienes contaban en su haber una historia de desmanes, violencia e indignidades, que, como testimonia Fichte en carta a Reinhold, hacían imposible que *«ningún estudiante estuviese seguro en la calle, ni tan siquiera en su habitación»* (334). Según nos dice Léon, los culpables de tales hechos quedaban siempre impunes porque las Ordenes constituían *«verdaderas sociedades de protección mutua, en las que la organización misteriosa era una perpetua amenaza para la seguridad pública, a las cuales, sea por timidez o por temor, las autoridades universitarias y el gobierno mismo no osaban maltratar»* (335).

Desde un primer momento, las enseñanzas moralistas de Fichte chocaron con el espíritu y el poder de estas organizaciones seculares, a las que pronto se opuso un nuevo grupo de inspiración idealista, los Hombres Libres (*«los buenos»*, según expresión fichteana), formado en su mayor parte por los discípulos más apreciados por el filósofo, quienes constantemente se quejaban ante él de las agresiones que sufrían por parte de sus enemigos (336).

Fichte asumió voluntariamente la misión de intentar

---

(334) *Sch.* 246, I, p. 481.
(335) LEON, X.: *op.cit.* I, p. 317.
(336) Véase carta a Reinhold del 2-VII-1795, *Sch.* 246, I, pp. 481 s.

modificar la conducta de estos estudiantes descarriados a través de sucesivas conversaciones hasta que, inesperadamente, una mañana se presentaron ante él los representantes de las tres Ordenes con el fin de exponer su compromiso de disolución definitiva, siempre y cuando se concediese a todos los miembros de las mismas, una amnistía por los actos ya cometidos. De este modo, a raíz de su reputación de hombre honesto e incorruptible entre los alumnos, Fichte se vio envuelto como mediador en las negociaciones entre la Corte, las autoridades universitarias y los estudiantes. Y como a veces ocurre cuando se asumen posiciones de mediación, fue él quien salió peor parado del conflicto.

En efecto, Fichte se vio sometido a una doble tensión, por un lado, se comprometió con los estudiantes a hacerse cargo de los libros de las Ordenes y de las listas de sus miembros para que su destrucción se efectuase sin revelar su contenido; por otro lado, las autoridades reclamaban los nombres de los integrantes. Fichte se negó a semejante traición y, aunque en principio su misión se resolvió con éxito, pues las Ordenes fueron disueltas en los términos previstos por los estudiantes, una de ellas, la de los Unitistas, se marginó de las negociaciones por desconfianza hacia Fichte y, a partir de entonces, intentaron impedir la continuación de sus cursos mediante manifestaciones, insultos a su mujer..., hasta que una noche, durante las vacaciones de Pascua, un grupo de estudiantes pretendió entrar violentamente a su casa. A la mañana siguiente, Fichte se dirigió a Weimar para poner en conocimiento del duque tales desmanes y pedir autorización para retirarse a vivir fuera de la ciudad. Es así como se le concedió una residencia en los alrededores de Jena, el castillo de Osmannstädt, situado en el principado de Weimar.

La partida de Fichte estuvo plagada de críticas y calumnias, que incluso afectaban a su vida privada (a la relación con su mujer). Como demuestra L. Noack, se acusaba al *«sacerdote de la verdad»* de despotismo, orgullo y pedantería (337). Claro que las cosas no quedarían así: mientras Fichte persistía aislado en Osmannstädt, se había encon-

---

(337) NOACK, L.: *op.cit.* II, 4, pp. 259 s.

trado y castigado a los responsables, expulsando de la Universidad a los cabecillas. Los alumnos escribieron a su maestro una carta pública en la que pedían su regreso a Jena y habiendo considerado Fichte que su honor había *«obtenido ya plena satisfacción»* (338), volvió otra vez a la ciudad a disfrutar de la poca tranquilidad que le quedaba, hasta dar en ella su última y más dura batalla.

5.1.3. Partidarios y enemigos de la Doctrina de la ciencia

A pesar de que los conflictos acosaban a Fichte, la Doctrina de la ciencia avanzaba en un doble sentido, en su exposición y en su difusión. Y a medida que ella se iba expandiendo, surgían enemigos y críticos, como el Prof. Schmid, Sommer y su *Revista mensual alemana*, Fr. Nicolai, B. Erhard, a los cuales Fichte se empeñaba casi siempre en contestar, p.e., con su artículo *Comparación del sistema expuesto por el Sr. Prof. Schmid con la Doctrina de la ciencia* o con la *Segunda introducción a la Doctrina de la ciencia.* Pero también fueron apareciendo partidarios del idealismo, que con sus interpretaciones desvirtuaban el contenido originario de las concepciones fichteanas o que a partir de sus sugerencias simplemente extraían conclusiones distintas.

La primera de estas polémicas filosóficas fue la que Fichte mantuvo con Schiller, ya que, en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*, éste había acusado a la Doctrina de la ciencia de continuar el idealismo crítico sólo según la letra y no según su espíritu. Con esta excusa Schiller ofreció en su obra un modelo pedagógico alternativo al presentado en las lecciones sobre el destino del sabio, pues allí era el arte, y no la moral, lo que se presentaba como tarea fundamental del hombre y como solución al problema de su disociación interior y exterior. La respuesta fichteana a esta obra fue el artículo *Sobre el espíritu y la letra en filosofía*, en el que Fichte se defiende de las acusaciones de Schiller y expone los principios básicos de lo que podría considerarse como su filosofía del arte (339).

---

(338) *Sch.* 254, I, p. 507.
(339) Sobre este punto véase LEON, X.: *op.cit.* I, pp. 339 ss.

Otro caso conflictivo fue el del primer y más brillante discípulo de la Doctrina de la ciencia, F. W. J. Schelling, quien muy pronto escribió varias obras, donde se presentaban temas propiamente fichteanos y en las cuales se rebasaba sus planteamientos a partir de una interpretación spinozista: *Sobre la posibilidad de una forma de filosofía en general* (1794), *Sobre el Yo como principio de la filosofía* (1795) y *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* (1795). En cierto modo la presencia acuciante del discípulo, quien llegaría a considerar el idealismo, no como totalidad sino sólo como una parte de la filosofía, correlato de la filosofía de la naturaleza, condujo a Fichte a reformular ciertos aspectos de su pensamiento como, p.e., el tema de la intuición intelectual en la *Segunda introducción a la Doctrina de la ciencia* o la relación Yo-ser en la *Exposición de la Doctrina de la ciencia* de 1801 (340).

Una vía semejante de profundización y ampliación del sistema fichteano fue la seguida por los románticos, como F. Schlegel, Novalis y Schleiermacher, a los que el filósofo habría de responder con su obra *El destino del hombre* de 1800 (341).

Pero de todas estas controversias la que sin duda marcó la vida y el pensamiento de Fichte fue la desatada en torno a su acusación de ateísmo en el año 1799, de la que nos ocuparemos a continuación.

5.2. La polémica del ateísmo y la idea de Dios como orden moral del universo

Como ya hemos dicho anteriormente, la tarea que se propuso Fichte, una vez realizada la primera exposición de su filosofía, fue la de aplicar sus principios a distintas áreas, el derecho, la moral y la religión. Sus lecciones sobre este último tema comenzaron en el invierno de 1797-1798 y, a raíz de ellas, uno de los alumnos más aventajados del curso, Forberg, escribió un artículo para el *Diario filosófico*,

---

(340) Sobre este punto véase, p.e., mi artículo «Génesis histórica y conceptual de la distinción entre ser y saber en la filosofía fichteana».
(341) V. LEON, X.: *op.cit.* II, pp. 180 ss.

dirigido por Niethammer y el filósofo mismo, titulado *Desarrollo del concepto de religión*. Consciente del peligro que podría acarrear la publicación de un trabajo en el que se defendía una visión crítica de la religión reduciéndola a la moral, Fichte sugirió a Forberg que retirara el artículo, pero, no queriendo ejercer ninguna presión sobre él, dado su doble carácter de editor y maestro del autor, no sólo permitió su publicación sino que además la acompañó de un artículo suyo, *Sobre el fundamento de nuestra creencia en un gobierno divino del mundo*, en el que intentaba aclarar su propia posición en este tema.

Con su aparición estalló inmediatamente la polémica. Primero fue un libelo anónimo, titulado *Carta de un padre a su hijo estudiante sobre el ateísmo de Fichte y de Forberg*, en el que se recriminaba a ambos el no creer en Dios como ser supremo distinto del mundo y responsable directo de su creación. En definitiva, por no reconocer un Dios personal, se los acusaba de predicar el ateísmo, recalcando el perjuicio que ello podría provocar en una «*Universidad cristiana*», a la que acudían los jóvenes precisamente con el fin de «*prepararse para las funciones más importantes del Estado y de la Iglesia*». Luego sobrevino la atribución de dicha carta al teólogo Gabler y su desmentido, la funesta influencia de la Revista *Eudaemonia*, dispuesta siempre a ver en Fichte un instigador del jacobinismo amparado en la apatía del gobierno, defensas y más acusaciones, hasta que por fin el Consistorio de Dresde propuso un castigo a la corte del Principado de Sajonia y el Príncipe Elector confiscó los escritos rogando a los demás gobiernos de Alemania que se pronunciasen sobre la prohibición.

La polémica fue un proceso complejo desde el punto de vista de los hechos porque implicó a los intelectuales más destacados, a altas personalidades e instituciones, además de estar viciada de malentendidos. Pero más complicado aún es determinar los auténticos problemas que se dirimían bajo el velo de la acusación de ateísmo: ¿cuestiones religiosas, envidias profesionales, motivos políticos?... Lo cierto es que durante todo el proceso Fichte adoptó una actitud extrema, jamás rectificó o suavizó los términos de su artículo. Por el contrario, se mantuvo en una posición obstinada, provocativa y orgullosa, presentándose a sí

mismo como un mártir de la verdad (342), como el desdichado e impotente destinatario de una conspiración eclesiástica (343) o como un demócrata perseguido desde hacía tiempo por los defensores del orden establecido (344). Es verdad que durante la polémica su persona asumió ante el público cada una de estas figuras y que existieron motivos suficientes para que ello ocurriese, pero las exageraciones de Fichte y su falta de tacto político terminaron por enardecer aún más los ánimos.

Convencido de su verdad, renunció a la cátedra, tal vez esperando que el apoyo de sus compañeros y alumnos impidiese su aceptación. Sin embargo, Fichte se equivocó, se quedó solo ante un futuro incierto por causa de un pasado brillante, arriesgado y demasiado conflictivo.

Pero detengámonos un momento para analizar en sus líneas fundamentales las posiciones defendidas por el filósofo a lo largo de la polémica.

En su artículo del *Diario filosófico* Fichte indicaba la necesidad de la fe en un orden divino, que garantizase la eficacia de la vida moral y, a su vez, sirviera de fundamento de toda certeza, incluso de la certeza de la existencia del mundo sensible. Para ello empleaba argumentos muy similares a los utilizados en la *Reseña de Enesidemo* para probar la primacía de la razón práctica sobre la teórica y concluía definiendo ese orden del siguiente modo:

> *Esta es la verdadera fe: ese orden moral es lo divino que aceptamos. El es construido por el recto obrar. Esta es la única confesión de fe posible: realizar alegres y despreocupados lo que en cada caso manda el deber, sin dudas ni especulaciones sobre las consecuencias. Así, esto divino se volverá vivo y real para nosotros* (345).

Lo divino, pues, aparecía claramente identificado con el conjunto de las relaciones morales y, de este modo, la religión se presentaba como culminación de la moral. Fichte

---

(342) *Apelación al público*, *SW* V, p. 197.
(343) *Apelación al público*, *SW* V ,p. 195 s. y carta a Reinhold del 22-V-1799, *Sch.* 364, II, *Nachträge*, pp. 19 s.
(344) Carta a Reinhold del 22-V-1799, *Sch.* 364, II, *Nachträge*, p. 20 y *Justificación jurídica*, *SW* V, p. 286.
(345) *SW* V, p. 185.

ya lo había hecho notar en *El sistema de la doctrina moral* (1798), al reconocer que el fin último de la ética es la creación de una comunidad universal basada en el amor y el respeto al prójimo, un fin cuya aspiración pertenece al ámbito religioso, pues semejante asociación no es sino una comunidad de santos:

> *La acción recíproca de todos con todos para la creación de convicciones prácticas comunes sólo es posible en cuanto que todos parten de principios comunes [...] Semejante acción recíproca, a la cual cada uno está ligado [...], se llama iglesia* (Kirche), *comunidad ética* (346).

Con semejante reconocimiento Fichte no pretendía introducir ningún principio contrario a la religión cristiana, ya que con su concepto de lo divino no hacía sino retomar la idea del *Evangelio según San Mateo* de que Dios se manifiesta principalmente en la acción intersubjetiva, del tal modo que la comunidad es el más alto símbolo de la perfección en la tierra (*«donde dos o tres estén reunidos en mi nombre allí estoy yo en medio de ellos»* (347). Claro que tal coincidencia no se hacía explícita en el artículo, ya que, al tratarse de una deducción filosófica, ésta no podía partir de los textos revelados sino que debía operar exclusivamente con la razón, una razón que desde un principio se había definido como práctica y como creadora del mundo a partir del presupuesto de la fe.

El orden divino al que se refería Fichte, por tanto, no era sino el reino de los fines de Kant, un orden inteligible vivo, claramente diferenciable de cualquier relación material, para cuya mejor determinación nos apoyaremos en uno de los textos enmarcados dentro de la polémica, titulado *De un escrito privado*. Allí Fichte distingue dos tipos de órdenes: el *ordo ordinatus* y el *ordo ordinans* (348).

El primero es caracterizado como una relación entre cosas exterior a sus miembros, en consecuencia, una relación que no compremete internamente aquello que relaciona, y que, en sentido estricto, tampoco lo modifica. El *ordo ordi-*

---

(346) *SW* IV, p. 236.
(347) Cap. 18, versículo 20.
(348) *SW* V, p. 382.

natus, pues, es un orden sin vida, que carece de capacidad de autoproducción y aparece siempre como efecto de un acto de ordenación, por ello se percibe sólo como relación espacial, como contigüidad, o como relación temporal, es decir, como sucesión. En cuanto resultado de un acto, él mismo no es acción sino producto y, por tanto, no puede considerarse libre. Según el ejemplo de Fichte, éste sería el orden que caracteriza a una habitación en la que cada uno de sus muebles y enseres ocupa un lugar relativo a los demás como consecuencia de una ordenación previa.

El segundo es un orden viviente activo, que jamás podría concebirse como efecto de una causa ordenadora anterior, pues él mismo es el movimiento de ordenación. Y tal orden, nos dice Fichte en el escrito del ateísmo, es precisamente Dios:

> *Ese orden moral vivo y activo es él mismo Dios; no necesitamos ningún otro Dios y no podemos concebir ningún otro. No hay en la razón ningún fundamento para salir de ese orden moral del mundo* (349).

Sin duda, con esta definición Fichte asestaba un duro golpe a la teología dogmática, pues, de acuerdo con los principios del criticismo, se negaba a atribuir sustancialidad a Dios. Para Fichte la sustancialización de lo divino implicaba también la corporeidad de lo absoluto, su antropomorfización, y constituía, en consecuencia, la verdadera raíz del ateísmo:

> *Pero un Dios sustancial es necesariamente un cuerpo extendido en el espacio, a cuyo entorno se le da [...] también una figura* (350).

Según estas características, el Dios sustancial no podía ser sino la oscura proyección de las debilidades y carencias humanas, «un príncipe del mundo», dispensador de bienes y felicidad, conclusión final de una ética eudemonista:

> *En la doctrina moral ellos son eudemonistas y, según esto, han de ser dogmáticos en la especulación. Si se es consecuente,*

---

(349) *SW* V, p. 186.
(350) *Apelación, SW* V, p. 217.

eudemonismo y dogmatismo se dan necesariamente juntos, igual que moralismo e idealismo (351).

Sólo un Dios que estuviese por encima del concepto de sustancia podría asociarse con la vida ética y postularse desde ella como garantía de su eficacia, aunque esto llevase a la admisión de un orden sin legislador, como se hace notar en la carta difamatoria. Se trata, pues, de un orden viviente en el perpetuo movimiento de hacerse a sí mismo, que sirve de garantía, en el sentido de que constituye un reino de justicia donde el mal no puede ser el resultado del bien y, por ello, nos libera de las dudas acerca de las consecuencias de nuestras acciones (352). Un orden que no debe confundirse con el conjunto de los actos morales ni con la suma de los hechos que se realizan en un tiempo determinado, porque él es justamente el principio ordenador, la acción que crea el acto, el fundamento mismo de la vida espiritual. Con este significado debe interpretarse la frase que Fichte lanza en la *Apelación*:

> *Para mí Dios es pura y exclusivamente el que rige* [Regent] *el mundo suprasensible* (353).

La distinción entre Dios y las acciones particulares es condición indispensable para eliminar la idea de accidentalidad de esta peculiar concepción. No se trata por tanto de un orden *«que podría ser o no ser»* o incluso *«que podría ser así como es o de otra manera»* (354), sino de algo eterno necesario y absoluto, que no puede cambiarse según el libre arbitrio, porque representa los principios de la razón misma. Así pues, si hemos de admitir que, según Fichte, los hombres hacen a Dios, habrá que agregar que sólo en la medida en que él los constituye como fuente, elemento y meta del obrar. Dios se concreta en ellos, en su vida moral, en cuanto manifestación de lo absoluto en lo finito y, de este modo, se vuelve real, se actualiza. La misión del hombre respecto a Dios es, como dice J. Cruz, la de acre-

---

(351) *Ibidem*.
(352) Véase la parábola de la siembra y la cosecha en *SW* V, pp. 387 s.
(353) *SW* V, p. 220.
(354) *SW* V, p. 186.

ditar con sus acciones ese orden, no la de modificarlo, ya que ello es imposible (355).

Ahora bien, echando una ojeada a los rasgos generales del concepto de divinidad en Fichte, uno no puede menos que preguntarse si no existe en su pensamiento una reducción de la religión a la moral. Ciertamente, la idea de Dios aparece como corolario de la ética y esto entra en contradicción con la concepción fichteana de la vida moral como un todo semánticamente cerrado desde el cual adquieren sentido el mundo sensible y todos los aspectos de la realidad. En efecto, la moral funciona de un modo enteramente autónomo y no necesita de ninguna instancia que venga a completarla. La religión, pues, debe constituir una nueva visión de la realidad, para acceder a la cual el hombre ha de proceder con entera libertad. Sin duda, está operando veladamente aquí la teoría fichteana de la quintuplicidad del ser, a la que nos referiremos más adelante, y que admite la unidad de lo real y su presentación bajo cinco perspectivas distintas. Esta teoría nos permite comprender que en el ámbito religioso aparezcan los mismos elementos que en el ámbito moral, pero, al ser sopesados de una manera diferente, constituyan una visión del mundo distinta, perfectamente diferenciable de la otra.

Así, la diferencia entre moral y religión es sobre todo una diferencia de actitud ante la realidad. El hombre moral está poseído por el sentimiento de finitud, tiene que plasmar el mandato del deber en oposición a un mundo que se le rebela, el hombre religioso se enfrenta a este mismo mundo y ha de actuar en él, pero prefiere minimizar la importancia del obstáculo para hacer resaltar la prístina presencia del bien, para vivenciarse a sí mismo y a los demás como manifestación de ese bien supremo, de la vida divina.

5.3. Retiro y reaparición. El Fichte de Berlín

La renuncia a su cátedra había puesto a Fichte ante una situación difícil, pero todavía le quedaban amigos que po-

(355) Prólogo a la *Doctrina de la ciencia*, p. XXI.

drían ayudarle a rehacer su carrera y encontrar tranquilidad. Uno de ellos fue Friedrich Schlegel, a quien el filósofo escribió a mediados de 1799 solicitando su colaboración para refugiarse en Berlín, donde la tolerancia del rey Federico Guillermo había contribuido a la formación de una sociedad respetuosa de las Luces de Francia.

La llegada de Fichte a la ciudad se realizó con todo sigilo, sin embargo, tan pronto se encontró allí, la policía mantuvo sobre él una estrecha vigilancia e incluso controló su correspondencia. A los pocos días recibió la visita de un funcionario interesado en saber cuáles eran sus intenciones en Berlín y cuánto tiempo duraría su estancia. Fichte, que pretendía un contacto con el rey, quien por entonces se encontraba ausente, mantuvo en secreto su deseo de permanecer definitivamente en la ciudad hasta su regreso, pero, cuando éste se produjo, solicitó permiso para quedarse y Federico Guillermo le concedió asilo.

Según cuenta Fichte a su mujer en carta del 10 de octubre de 1799, el rey se había expresado sobre la cuestión en los siguientes términos:

> *Si como resultado de lo dicho, Fichte es un ciudadano pacífico, ajeno a asociaciones peligrosas, se le puede permitir una estancia tranquila en mis Estados. Se lo acusa, es cierto, de estar en guerra con el querido Dios, pero éste es un asunto a resolver con el querido Dios, eso a mí no me importa* (356).

A partir de entonces, Fichte se encontró seguro y, gracias a la mediación de Friedrich Schlegel, fue introduciéndose en la élite de la sociedad berlinesa, reunida especialmente en torno a dos salones, cuyas anfitrionas eran de origen judío, Henriette Herz y Rahel Levin, lo cual es una prueba más del ambiente de tolerancia que se vivía en la ciudad.

Mientras tanto, comenzaban también sus relaciones con la Francmasonería. En la primavera de 1800 fue admitido como miembro del Gran Oriente, con la condición de que se le revelasen sin reserva los ritos y símbolos de los más altos grados. Pocas semanas más tarde se convertía en

---

(356) *Sch.* 405, II, p. 176.

Gran Orador con la misión de ofrecer cada quince días una conferencia dominical. Gracias al éxito de estos contactos, Fichte comenzaba a entrever la posibilidad de transmisión de la Doctrina de la ciencia a través de la masonería hasta llegar a pensar que quizá los contactos de la Logia podrían servirle de ayuda para la creación de un Instituto modelo. Sin embargo, otra vez Fichte se equivocaba, su ambición chocaría con otras ambiciones y su intransigencia terminaría con una ruptura con la Logia.

En calidad de miembro extraordinario de la Academia de Berlín, Fichte se concentró durante este período en la enseñanza oral de sus concepciones y en la reelaboración de su sistema, cuyo primer resultado fue la exposición de 1801. Pero su fama, tan controvertida, le pesaba y, como consecuencia de ella, se enzarzó una y otra vez en sucesivas polémicas: con Jacobi, Reinhold, Schelling, Fr. Nicolai, los románticos, ya convertidos al catolicismo y olvidados de sus antiguas ideas revolucionarias, y, para colmo, hasta el mismo Kant desaprobaba la Doctrina de la ciencia. Tiempos revueltos, de lucha intelectual, en que las obras eran armas para criticar, refutar o desgastar al contrario, tiempos de disención, pero también de intentos por lograr proyectos comunes, por ejemplo, el plan de fundación de un Instituto Crítico en el que participarían Schelling, los Schlegel, Reinhold, Tieck, Schleiermacher, Dorothea Veit, Caroline Schlegel, Bernhardi, pero que fracasó por la rivalidad entre Fichte y August Wilhelm Schlegel.

A pesar de estos contratiempos, las lecciones del filósofo tenían gran éxito y las autoridades se encontraban satisfechas de la labor intelectual de este hombre tan polémico. Sin embargo, como Berlín carecía todavía de Universidad, no podían brindarle un puesto a su medida. De aquí nació la idea de ofrecerle una cátedra en la Universidad de Erlangen durante el semestre de verano y, junto a este ofrecimiento, surgieron otros, que llegaron en el momento preciso en que Fichte había gastado el dinero de la venta de su casa de Jena, es decir, justo cuando los problemas económicos comenzaban a dibujarse con su presencia angustiosa. Como dice el filósofo en una carta dirigida a Wilhelm von Wolzogen, se encontraba por entonces en «*la*

singular postura de la persona en venta» (357), es decir, dispuesto a aceptar cualquier cargo con tal de sobrevivir. Y justo entonces, de manera parecida a como le había ocurrido antes tantas veces, su destino sufrió un giro inesperado. Varias Universidades se disputaron la honra de contarlo entre sus profesores: la de Kharkow en Rusia, la de Landshut en Baviera..., y también el gobierno de Berlín, que, con el fin de retener a Fichte, decidió nombrarlo miembro ordinario de su Academia, con una pensión suficiente como para solucionar su problema económico, manteniendo a su vez el cargo de Erlangen.

Ante semejantes requerimientos, Fichte se decidió por Berlín, pero, para su sorpresa, por primera vez sus clases no se abarrotaban de público, quizá porque su fama comenzaba a deslucirse ante el prestigio de Schelling. Muy pronto sobrevendría entre ellos la ruptura definitiva a raíz de sus concepciones sobre filosofía de la religión. Mientras que en su obra de 1806, *Iniciación a la vida feliz*, Fichte oponía al Dios muerto de Schelling una divinidad identificada con la vida, el ser y el amor, éste denunciaba la inconsistencia de aquél recalcando los cambios acaecidos en su última filosofía y acusándolo de plagiar sus propias ideas.

Poco antes de esta controvesia, Fichte emprendía un viejo proyecto, tal vez con el deseo de recuperar su popularidad. Se trataba del plan de reorganización de la Universidad de Erlangen, que incluso llegó a discutir con el ministro von Hardenberg, quien se encontraba dispuesto a llevarlo a la práctica. Pero el comienzo de la guerra franco-alemana en 1806 retrasó el proyecto, que sólo se pondría en marcha con la creación de la Universidad de Berlín.

A partir de aquel instante, Fichte comenzó su lucha dialéctica contra Napoleón y los invasores franceses, paradójicamente contra aquellos que años antes habían abogado por la realización de un ideal revolucionario por cuya defensa él tanto había lidiado, paradójicamente aquellos a quienes más de una vez había ofrecido sus servicios ante la incomprensión sufrida en Alemania. Primero, fue su soli-

---

(357) *Sch.* 501, II, p. 395.

citud al gobierno para realizar un plan de aplicación de la elocuencia a la guerra y luego, tras el rechazo gubernamental de semejante propuesta, sus discursos sobre la guerra y la esencia del pueblo alemán. Así surgirían entre otros los famosos *Discursos a la Nación alemana* (1808), muestra del enorme valor que Fichte mantenía todavía, ya que fueron pronunciados durante la entrada de las tropas napoleónicas en Berlín.

Pero aunque el valor permaneciese, la salud de Fichte empezaba a fallar. Por primera vez en tantos años, sufría una grave enfermedad que lo retuvo en su casa cuatro meses, llenos de tristeza y fatigas, dolido con erupciones, y paralítico, una enfermedad cuyo diagnóstico resultaba demasiado difícil de establecer para los médicos de entonces: depresión nerviosa, opinaban unos, ¿o tal vez un simple reumatismo?, se decían otros.

Lo cierto es que, apenas salió de su convalecencia, Fichte volvió a la carga, ansioso por recuperar el tiempo de inactividad. Concluido ya el estado de beligerancia en Prusia, se enfrentaba ahora a la alegría de la fundación de la Universidad de Berlín, a la que dedicó el esfuerzo de sus últimos años y en la que llegó a ser Rector. Hasta que en 1813, cuando creía haber obtenido una confirmación física de su Doctrina de la ciencia gracias a los trabajos de Mesmer sobre el magnetismo animal, estalló nuevamente la guerra entre Francia y Alemania a raíz de las fracasadas acciones de Napoleón en Rusia. En un gesto de altruísmo, su mujer, Johanna, decidió junto con otras damas de Berlín dedicarse al cuidado de los enfermos de guerra, entre los cuales se había declarado una epidemia de tifus. Después de cinco meses de privaciones y esfuerzos, cuando ya se pensaba que el contagio era muy improbable, cayó enferma de un modo fulminante. Apenas tuvo tiempo Fichte de comprender lo que había ocurrido, cuando descubrió que él mismo se había contagiado. Tampoco con él hubo que esperar mucho tiempo, fueron once días de padecimientos tras los cuales murió en una fría mañana del 29 de enero de 1814.

Una fría mañana que terminó con la vida de un hombre genial, cuya madurez describe X. Léon de la siguiente manera:

De 1800 a 1813 la vida de Fichte no será sino una larga batalla: batalla contra la filosofía de la naturaleza y el romanticismo transformado, batalla contra la organización económica de Alemania, que encuentra injusta y ruinosa, batalla contra el envilecimiento y la ceguera de los poderes dirigentes, batalla contra el despotismo de Napoleón. Un nuevo Fichte va a revelarse, un Fichte en quien el realismo parece ofrecer de entrada un singular contraste con el idealismo intemperante que se le conoce. Pero este otro Fichte es siempre el mismo, el defensor impenitente de la razón y de la libertad contra el oscurantismo y el dogmatismo más o menos remozados, contra la tiranía económica y política siempre reinantes, contra la amenaza naciente de un «imperio universal». Su realismo no es sino el reverso de su idealismo. La figura de Fichte en esta nueva fase de su existencia, a través de estas nuevas pruebas, adquiere más relieve todavía, se convierte en símbolo de toda una época de la historia (358).

Un retrato en el que se anuncia con todo apasionamiento una contradicción fundamental: por una parte, el reconocimiento de la unidad tanto de la vida como de la doctrina fichteana posterior a 1800 respecto a la época de Jena y, por otra, la admisión de un giro hacia el realismo, que parece achacarse tanto a nivel político como metafísico y que, según Léon, tiene un origen puramente circunstancial. A resolver semejante contradicción nos dedicaremos aunque sea brevemente en las próximas páginas.

---

(358) LEON, X.: *op.cit.* I, p. 629.

6

Orientaciones sobre el pensamiento fichteano a partir de 1800

6.1. El problema de la evolución de la filosofía de Fichte

Todo aquel que pretenda comprender en profundidad la filosofía de Fichte topa inexorablemente con un problema, el de la evolución de su pensamiento, y tarde o temprano tendrá que dar una respuesta a esta cuestión. Hasta tal grado resulta acuciante este problema que Michael Brüggen, por poner un ejemplo, ha definido el desarrollo de la *Forschung* fichteana como *«la historia de las apreciaciones cambiantes sobre cuán frecuentemente y en qué medida Fichte ha modificado su sistema»* (359).

Alguien podría suponer que ésta es una dificultad común al estudio de la mayor parte de los grandes pensadores, científicos o artistas, pues la creación y expresión de las ideas se desarrolla en el tiempo. Por una parte, los des-

(359) BRUEGGEN, M.: *Fichtes Wissenschaftslehre*, p. 2. Véase asimismo WUNDT, M.: *Fichte-Forschungen*, p. 3.

cubrimientos se van realizando paulatinamente y obedecen a una dinámica interna en la que el desvelamiento de una parcela de verdad abre a nuevas problemáticas. Por otra, el sujeto creador no es un individuo aislado, está incardinado en una comunidad social, política e intelectual, que de distintas maneras cuestiona su pensamiento y lo conduce a constantes reformulaciones. Dentro de este contexto común, el caso de la evolución de la filosofía fichteana reviste características excepcionales que ya no atañen al proceso de creación en general ni al hecho de que este proceso se efectúe en un determinado ámbito cultural, como tampoco al carácter temporal y finito del sujeto que lo realiza. La evolución del pensamiento fichteano remite a un problema mucho más importante, el de la esencia misma de la filosofía.

Como hemos visto, para Fichte la filosofía no se reduce a una descripción de la realidad ni a un simple análisis de las condiciones que la posibilitan, es la puesta en ejercicio del poder constructivo de la razón, es la razón misma en acto, viviéndose y generándose en un individuo, puro dinamismo, que no puede ni debe cristalizar en un conjunto de conceptos muertos que se aprenden y se transmiten como un dogma. La filosofía no es una estructura conceptual fija sino la génesis de esa estructura, es filosofar, por tanto, el pensamiento exige un acto de apropiación interior, de actualización personal e intransferible de la razón universal.

Esta peculiar concepción de la filosofía abre a la posibilidad de crear un sistema con un contenido universal y necesario que a la vez acoja múltiples modos de expresión, manifestándose de una manera original e irrepetible en cada individuo:

> *Mi teoría admite ser expuesta de maneras infinitamente múltiples. Cada uno la pensará de otro modo y deberá pensarla de otro modo para pensarla él mismo* (360).

La expresión externa del sistema pasa a un segundo plano pues lo importante no es comprenderlo al pie de la letra sino captar el espíritu que lo anima. Esta es la idea

(360) Carta a Reinhold del 21-III-1797, *Sch.* 287, I, p. 555 s.

que guió a Fichte en sus diversas exposiciones de la Doctrina de la ciencia: hacerse comprender por sus lectores u oyentes, despertar en ellos el amor por la verdad, llamarlos a la tarea del pensar, y para ello no le importó modificar la forma del sistema, seguro de que con ello no sacrificaba su contenido. Según él, los cambios terminológicos no obedecieron nunca a modificaciones sustanciales en la orientación de su pensamiento, puesto que esa terminología había sido utilizada provisoriamente (361). En suma, la Doctrina de la ciencia era para él un cuerpo teórico absolutamente coherente que, a pesar de los cambios externos, permanecía inamovible en sus principios básicos. Así, en la *Iniciación a la vida feliz* afirmaba:

> *Estas lecciones son, en conjunto, el resultado de mi propia formación desde hace seis o siete años [...] en aquella perspectiva filosófica que, en parte, surgió en mí hace ya 13 años y que, aunque como espero algo haya cambiado en mí, ella misma no ha cambiado desde entonces en ninguna de sus partes* (362).

El deseo de hacerse comprender por el público filosófico va acompañado en Fichte por la conciencia de que sus primeras obras impresas presentan el sistema de un modo incompleto o poco adecuado para facilitar esa comprensión. Muchas veces, ya sea en su correspondencia, en sus clases o en sus obras, Fichte se queja de este defecto para comunicar con claridad su pensamiento, hasta el punto de que en el prólogo a la segunda edición de *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia* (1798) considera toda su producción anterior como meramente provisional (363).

Semejante dificultad para la expresión no es, sin duda, un problema personal de Fichte, pues él conocía y dominaba perfectamente su idioma y desde su juventud fue un gran orador. Es el problema que genera la palabra misma cuando se independiza del hablante, de sus gestos, de su actitud y de su energía, entonces se cosifica, se convierte

---

(361) V. PAREYSON, L.: *op.cit.*, pp. 25 ss.
(362) *SW* V, p. 399. Cfr. *Sch.* 476, II, p. 328.
(363) *SW* I, p.36.

en un instrumento muerto, en fría letra que vela el significado y puede obstaculizar la comprensión:

> *La letra mata, sobre todo en la Doctrina de la ciencia, lo cual se debe, en parte, a la esencia del sistema mismo y, en parte, también a las características anteriormente mencionadas de la letra* (364).

Este descreimiento en la transparencia de la palabra escrita lleva a Fichte a evitar la publicación de sus obras a partir de 1802 y a reducir su actividad intelectual a clases y conferencias, es decir, a la relación directa y viva entre maestro y discípulo. Pero en honor a la verdad, la difusión limitada, propia de la enseñanza oral, debió constituir un obstáculo para Fichte y, así, dio a publicar sus lecciones sobre los caracteres de la edad contemporánea, sobre la esencia del sabio y sobre la filosofía de la religión en 1806, admitiendo que el medio más idóneo para comunicarse con el gran público era la palabra escrita, pero sin dejar de reconocer las dificultades de comprensión que entraña un texto ya concluído, sin la versatilidad y la capacidad de respuesta de la palabra dialogada (365).

6.2. Idea de una posible bipartición de la trayectoria fichteana

El origen de la discusión sobre la falta de unidad del pensamiento fichteano se remonta a los contemporáneos del filósofo. Fue Schelling el primero que lanzó la idea de que en las sucesivas exposiciones de la Doctrina de la ciencia se estaban produciendo ciertas transformaciones que afectaban a la esencia del sistema mismo y expuso su denuncia en una obra publicada en 1806: *Exposición de la verdadera relación entre la filosofía de la naturaleza y la doctrina fichteana corregida.*

Las críticas de Schelling podrían reducirse básicamente a dos:

---

(364) *Sch.* 313, I, p. 596.
(365) *SW* V, p. 400.

1) La abrupta entrada de elementos religiosos en el sistema que provoca dos cambios importantes:

Por una parte, la subjetividad deja de ser el centro del mismo y su función fundamentante pasa a ocuparla la idea de Dios (366).

Por otra parte, en las primeras formulaciones lo absoluto se presentaba como un ideal inalcanzable y, como resultado de ello, el individuo se veía abocado a un dinamismo progresivo que le obligaba a actuar sobre el mundo en pos de un acercamiento cada vez mayor respecto de su meta. Pero, a medida que Fichte expone su filosofía de la religión, va abriendo el acceso a lo absoluto a través de la vía mística, con lo cual ese futuro irrealizable que cumple el papel de utopía fecunda e incentivadora se convierte en pura actualidad y presencia. De este modo, el dinamismo se paraliza en la entrega a la divinidad.

2) La variación en el concepto de ser, que en las primeras exposiciones era decididamente rechazado como sinónimo de la cosa en sí y desde 1800 es reconocido como principio último al que remite todo saber (367).

Esta primera interpretación de la trayectoria del pensamiento fichteano influyó de forma notable en su época y marcó a toda una tradición de investigadores que, poseídos de un portentoso olfato casi detectivesco, fueron capaces de detectar la multitud de pistas y matices que revelaban la insalvable dicotomía entre el «primer» y el «segundo» Fichte (368).

Pero, además, de esta interpretación procede el frecuente abandono al que se ha visto sometida durante años la filosofía de Fichte posterior a su magisterio en Jena. El responsable directo de tan imperdonable descuido fue Hegel, quien al aceptar la perspectiva schellingiana como incuestionable, desprestigió la doctrina fichteana de la religión tildándola de *«filosofía para judíos y judías ilustrados»* (369):

> *En lo que se considera como la filosofía de Fichte, hay que distinguir entre su filosofía puramente especulativa, que procede*

---

(366) SCHELLING, F.W.J.: *SW* III, p. 600.
(367) SCHELLING, F.W.J.: *SW* III, p. 619.
(368) Véase p.e. WUNDT, M.: *op.cit.*, pp. 4 ss.
(369) HEGEL, G.F.W.: *Werke*, ed. Suhrkhamp, XX, p. 413.

de un modo estrictamente consciente y es poco conocida, y su filosofía popular, de la que forman parte las conferencias por él pronunciadas en Berlín ante un público diverso, por ejemplo, el escrito que lleva por título «Sobre la vida feliz». Esta filosofía —que es la única que por lo general conocen los que se llaman fichteanos— contiene mucho de edificante y conmovedor, son discursos muy convincentes para el sentimiento religioso de las gentes cultas. Sin embargo, en una historia de la filosofía no pueden ser tomadas en consideración estas obras, por muy grande que sea el valor que deba atribuirse a su contenido. Este contenido necesita desarrollarse especulativamente y esto ocurre sólo en sus primeros escritos filosóficos (370).

Y así, de un plumazo, excluyó de la historia de la filosofía el conjunto de pensamientos que Fichte consideraba más maduros y mejor expresados en la trayectoria de su sistema. Semejante inopia por parte de Hegel se debe —como bien observa L. Pareyson— a su peculiar concepción de la historia de la filosofía y a la necesidad de hacer encajar dentro de ella el pensamiento de Fichte como un idealismo subjetivo, que encontraría su sentido en la medida en que existiese una síntesis superior situada en una perspectiva absoluta: la filosofía hegeliana. Resulta evidente que tal interpretación, errada ya, si se la refiere a la primera filosofía fichteana, hubiera resultado sumamente difícil de mantener en relación al pensamiento maduro de Fichte, donde el ser, lo absoluto (y no el Yo absoluto), se postula como fundamento de la realidad y, a la vez, sólo se presenta desde el punto de vista del saber, es decir, de lo finito, con lo que Fichte sigue fiel a sus primeras intenciones permaneciendo dentro de los límites del criticismo.

Otro hito importante en esta historia es la publicación de las *Obras póstumas*, que vino a reforzar la idea generalizada de la falta de unidad en la evolución de la filosofía de Fichte con la opinión aparentemente autorizada de su hijo Inmanuel Hermann, quien en el prólogo admitía que la exposición de 1804 *«marca el paso de la primera a la segunda época de su sistema»* (371).

Con la llegada del siglo XX aumenta aún más la complejidad del panorama, pues a la bipartición tradicional se van

---

(370) HEGEL, G.F.W.: *Werke*, pp. 387 s.
(371) *SW* VIII, pp. VI, s.

añadiendo una serie de matices. Así, por ejemplo, M. Guéroult recogió la sugerencia de Inmanuel Hermann Fichte y estableció una distinción entre la exposición de 1801/2 y la de 1804, determinando la existencia de al menos tres períodos (372). A su vez, la publicación de inéditos efectuada por Gliwitzky, Jacobs y el grupo de investigadores de la Academia bávara de ciencias dirigido por R. Lauth, provocó con cada publicación nuevas discusiones, llegando a extenderse la polémica incluso al período de Jena.

6.3. Breves palabras en defensa de la unidad de la filosofía de Fichte

La complejidad de este panorama que incluye, por una parte, la falta de acuerdo entre los distintos investigadores y, por otra, la concepción de Fichte acerca de la filosofía y sus propias opiniones sobre la unidad de su pensamiento, revela que la idea de la existencia de un corte definitivo en la filosofía de este autor, así como de cambios importantes que modifiquen su esencia, constituye en verdad un falso problema. La Doctrina de la ciencia es una teoría que se ha ido reformulando permanentemente, partiendo de un descubrimiento básico que da unidad a todas las temáticas: el principio de la filosofía es el Yo absoluto y, por tanto, la realidad toda ha de explicarse a partir de la subjetividad. Este núcleo fundamental se mantiene intacto aún después de 1800, momento en que se postula un absoluto que está por encima del sujeto puro, el ser inescrutable e incomprensible, fondo oscuro sobre el cual resalta la luz del saber, de la razón que se hace transparente a sí misma. En efecto, también entonces la filosofía se inicia a partir del saber (= Logos = Yo absoluto (373)) y toda la derivación de los elementos que constituyen lo real entroncan con él. Es erróneo suponer que la obligada referencia del saber al ser conduce al Yo a una dependencia de algo que lo trasciende, pues el ser es sólo el lado oscuro de la subjetividad,

---

(372) GUEROULT, M.: *op.cit.*, II, pp. 146-160.
(373) *Exposición de la Doctrina de la ciencia*, *SW* II, pp. 19 s.

que, sin embargo, posibilita la reflexión y la conciencia misma, es la energía absoluta del Yo que no consigue manifestarse y, menos aún, plasmarse en un acto concreto.

De la mano de este descubrimiento fundamental, otras tesis permanecen invariables. Por ejemplo:

1) La subjetividad se encarna preferentemente en el sujeto ético, pues es acción. Aun cuando la religión se considere como una perspectiva superior a la de la moralidad, no se debe olvidar que la visión religiosa surge en la obra fichteana como corolario de la ética y que dicha actitud no conduce a una mística contemplativa sino que ha de expresarse en actos que caen dentro del campo de la moral, porque sólo cree en Dios verdaderamente aquel que construye su reino a través de sus propias actuaciones. Por tanto, la intención fundamental del pensamiento fichteano es, en todos los casos, la de construir una filosofía de la libertad.

2) La acción va acompañada de un correlato íntimo: el sentimiento. A partir de 1800 toda la variedad de la vida emotiva se unifica bajo el concepto de amor.

3) El No-yo es un obstáculo para la acción subjetiva cuyo origen es irracional y, en consecuencia, inexplicable. Se presenta como la energía que el Yo no ha sido capaz de canalizar a través de sí mismo, o sea, como incapacidad.

4) Una subjetividad finita sólo se desarrolla adecuadamente en relación con otros seres racionales, en el seno del respeto y la reciprocidad con otros sujetos éticos.

Estos puntos, los más decisivos, entre otros muchos que tampoco se modifican sustancialmente, son el hilo conductor de la filosofía fichteana, lo que guía todas sus exposiciones. Sin embargo, no se puede exponer esta filosofía como si a lo largo de todo su desarrollo nada nuevo hubiese acaecido. El hecho de que la tradición haya indicado como fecha clave y conflictiva el año 1800 no es algo gratuito, porque ciertamente la vida de Fichte registró un giro importante en este momento, el comienzo de una nueva etapa no buscada deliberadamente por él sino provocada por los resultados catastróficos de la polémica sobre el ateísmo.

6.4. Caracteres definitorios de la época de Berlín

Si contemplamos la filosofía de Jena en su totalidad y la comparamos con las concepciones posteriores a 1800, se pueden establecer una serie de características que definen a esta última respecto de la primera.

En primer lugar, se observa un cambio terminológico. Fichte abandona el vocabulario filosófico que él mismo había acuñado, para adoptar un léxico más tradicional. En mi opinión, este cambio no posee gran importancia, pues, según se ha visto, la forma de la Doctrina de la ciencia es por completo independiente de su contenido. Lo que ocurre es que dicha modificación puede confundir a algunos lectores e intérpretes, aunque paradójicamente Fichte recurrió a ella con el objetivo de eliminar malentendidos, sobre todo después de las muestras de incomprensión que la polémica del ateísmo le había ofrecido.

En segundo lugar se observa que el cambio terminológico va asociado al centro de interés metafísico que ahora preocupa más a Fichte: la relación entre lo finito y lo infinito. Una temática que, por supuesto, no es nueva, pero que es puesta de relieve debido a las polémicas en las que el filósofo se vio envuelto (las dos más importantes, en este sentido, fueron las sostenidas con Schelling y Jacobi). La novedad, sin embargo, reside en el tratamiento que Fichte hace del tema, pues afirma ahora que la intuición intelectual incorpora en lo absoluto un elemento formal, un principio que permite la cuantificación de lo infinito. Esta posibilidad de cuantificar lo absoluto lo rebaja, en la medida en que lo hace accesible a la reflexión y, por ello, lo introduce en la escisión, la pluralidad y la determinación. Se hace necesario, pues, postular un absoluto más allá de toda reflexión y más allá de toda forma, esto es, el ser.

En tercer lugar, se observa una renovada preocupación, tanto por la cuestión política, en esta época asociada al interés por la historia, como por la cuestión religiosa, a la que Fichte añade ahora la pretensión de acercar sus propias ideas a la doctrina cristiana, sobre todo al Evangelio de San Juan. Es cierto que estas temáticas nunca le habían sido ajenas, pero en este momento, después de una polé-

mica que puede interpretarse precisamente desde estas dos vertientes, cobran mayor fuerza.

Ahora bien, en cuanto al realismo al que hace referencia X. Léon como característico de este período en el fragmento antes citado, sería conveniente hacer una serie de precisiones.

La aseveración de que el pensamiento político de Fichte adquiere un matiz realista a partir de la polémica del ateísmo es correcta, sobre todo si se piensa en el escrito en defensa del maquiavelismo. Pero esta nueva orientación no afecta en absoluto a sus principios filosóficos, si bien no deja de ser una paradoja. Y no los afecta porque, a partir de entonces casi hasta el final de su vida, Fichte intenta en el plano político adaptarse a las circunstancias de su país para elaborar un plan de transformación general, es decir, no le interesa tanto lo que debe ser conforme a los principios del derecho natural sino cómo se pueden aplicar estos principios a una situación concreta y determinada. Esta aplicación del derecho natural a la circunstancia histórica de una nación es lo que Fichte denomina *Política* al comienzo de *El Estado comercial cerrado* (1800). En la política, pues, los imperativos de la ética ya no funcionan estrictamente, ellos deben adecuarse a los hechos empíricos que de algún modo los condicionan. De ahí, el realismo fichteano, de ahí, su no contradicción con el idealismo, pues no se trata de un realismo trascendental y, por tanto, nada tiene que ver con el proceso de fundamentación de la filosofía. La política está a medio camino entre la filosofía y la historia y, consecuentemente, requiere de dos tipos de conocimientos: históricos y filosóficos, que han de ser combinados persiguiendo siempre la mejor concreción y transparencia del derecho natural en la organización social y en las instituciones del Estado.

En cuanto a la idea de que a partir de 1800 Fichte se inclina poco a poco hacia un realismo metafísico, es, a mi juicio, equivocada. El ser o lo absoluto (= Dios) no puede considerarse sólo como pura trascendencia sin punto de contacto alguno con la subjetividad, porque ello implicaría contradecir el núcleo mismo del idealismo: la teoría de la libertad, haciendo depender el sujeto de algo extraño a él. Aunque lo absoluto sea presentado en su función de trascender la subjetividad (como sucede en la *Exposición de la*

Doctrina de la ciencia de 1801), esta trascendencia no es completa, pues el ser no está sumido en la oscuridad de un misterio total. Si ello ocurriese, ni siquiera podríamos tener noticia alguna de él y, en consecuencia, no se lo podría postular como principio último de lo real. Para Fichte no puede haber misterio sin desvelación y, a la inversa, desvelación sin misterio. Precisamente, el punto donde el misterio se desvela está en el hombre. En la subjetividad se encuentran todas las claves e indicios que conducen a lo oculto y, justo por eso, el misterio deja de ser secreto. Como resultado, lo absoluto ha de considerarse en estrecha relación con su manifestación (Logos = Yo), es decir, como vida espiritual, como subjetividad que no accede a la conciencia pero que se exterioriza en signos, en imágenes, que apuntan hacia él. En conclusión, si es incorrecto admitir una trascendencia absoluta del ser respecto del Yo sin matizarla con una cierta inmanencia, también lo es el juzgar la metafísica del Fichte maduro como un realismo.

Por último, en torno a 1800 Fichte comienza un intento consciente de dar unidad a su producción filosófica. Este ensayo aparece ya en la *Doctrina de la ciencia nova methodo* (1798/99), donde Fichte incorpora como consustancial al proceso generador de la conciencia la deducción del cuerpo, la teoría de la intersubjetividad y su filosofía de la naturaleza, haciendo notar, además, que la estética y la filosofía de la religión forman parte de la Doctrina de la ciencia. El resultado final de este esfuerzo será, por una parte, la teoría de las cinco perspectivas, que otorga un lugar válido a cada uno de los aspectos de la realidad de los que el filósofo se ha ocupado durante su vida (naturaleza, derecho, religión, moralidad, filosofía) y, por otra parte, la teoría del amor (directamente ligada a la quintuplicidad del ser), que engloba las reflexiones dispersas que Fichte ha hecho sobre el sentimiento a lo largo de su extensa obra.

6.4.1. La teoría de la quintuplicidad del ser

La teoría de las cinco perspectivas o de la quintuplicidad del ser permite comprender y dar unidad a la filosofía fichteana de madurez, porque establece el alcance y el sta-

tus que ha de otorgársele a cada uno de los campos de lo real y, a su vez, sugiere una interpretación de los distintos aspectos de la obra de Fichte.

La idea de que el ser se manifiesta en una quintuplicidad es una intuición muy antigua en Fichte. Según Philonenko, su uso se remonta por lo menos al año 1788, es decir, antes del descubrimiento de la filosofía kantiana, pues la novela moral *El valle de los amantes*, escrita por entonces (374), constituye la primera aplicación conocida de la síntesis quíntuple (375). En la *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia* Fichte utiliza el procedimiento en varias oportunidades, por ejemplo, en la aplicación de la síntesis de la determinabilidad al punto de vista de la sustancialidad, o en el parágrafo VI, y, según Medicus o M. Guéroult, incluso en la estructuración general de la obra. A mi criterio, el método es indudablemente utilizado por entonces, sólo que de forma todavía rudimentaria, de modo que resulta un tanto exagerado atribuir a esta etapa la posesión de la síntesis quíntuple ya en su forma acabada. El primer reconocimiento de la utilización de la quintuplicidad se remonta a la *Doctrina de la ciencia nova methodo* (1798-9) (376) y vuelve a aparecer en la *Exposición de la Doctrina de la ciencia* (1801-2) (377), pero Fichte sólo llega a justificar su uso en el año 1804, cuando muestra la génesis de los cinco puntos de vista en sus lecciones sobre la Doctrina de la ciencia expuestas en Berlín.

Los orígenes de la síntesis quíntuple resultan difíciles de determinar y probablemente estén conectados al esoterismo de la simbólica numérica. De las posibles interpretaciones, se ha reconocido como la más aceptable la de que la fuente de la quintuplicidad son las tradiciones de la francmasonería, conocidas por Fichte desde su juventud, probablemente a través de la obra de Lessing *Conversación con un masón* o tal vez mediante la *Divina Comedia* y, en concreto, el Canto XVIII, donde Dante, autor de reconocida influencia en ciertos grupos de francmasones, co-

---

(374) Véase *SW* VIII, p. 439, nota.
(375) PHILONENKO, A.: *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 97.
(376) *GA* IV, 2, pp. 190, 234, 238, 262-266.
(377) *SW* II, p. 35.

menta un verso de composición quíntuple que procede de *De Sapientia* (378).

La teoría de las cinco perspectivas aparece explícitamente e incluso es expuesta con cierto detenimiento en dos textos: en la *Doctrina de la ciencia* de 1804 y en la *Iniciación a la vida feliz*. En ambos casos la clasificación reposa en el supuesto de la unidad originaria del ser. Según Fichte, la vida en sí misma (el ser) constituye una totalidad sustraída a toda separación, es la consideración humana la que introduce la diversidad y la multiplicidad, porque la reflexión surge al horadar el ser y estratificar su energía única y, por sí misma, indivisible. Este proceso de seccionamiento de la corriente vital se realiza mediante dos operaciones simultáneas mutuamente imprescindibles que la reflexión misma es capaz de ordenar, siguiendo el criterio de la fundamentación, del siguiente modo: en primer lugar, se separa la infinitud, pues la vida se objetiva en algo concebido, en un mundo; en segundo lugar, la reflexión divide ese mundo en cinco aspectos, en una quíntuple infinitud, atendiendo a la relación con el objeto y el sujeto (379).

Así pues, las cinco perspectivas son modos posibles de considerar el mundo y los demás seres. Pero, como la comprensión no es para Fichte una pura intelección que proceda autónomamente desligándose de todo compromiso sino que, por el contrario, piensa que la reflexión incluye aspectos éticos y metafísicos, las cinco perspectivas han de reconocerse como actitudes vitales, como cinco experiencias posibles del ser. Constituyen, por tanto, una gradación ontológica en la que se presentan distintos modos de concretar la acción originaria, es decir, una escala que muestra los diversos niveles de desarrollo espiritual a los que puede acceder un individuo. Pero, a su vez, como la acción es el arma que asegura la conquista de la libertad, porque, gracias a ella, se gana poder en la constante lucha por la dominación del No-yo, es decir, en la lucha por la propia autonomía, la teoría de las cinco perspectivas ofrece una doctrina de la libertad.

Según la *Doctrina de la ciencia* de 1804 y la *Iniciación a la*

---

(378) PHILONENKO, A.: *op.cit.*, pp. 96 s.
(379) *AsL*, *SW* V, pp. 462 ss.

vida feliz, la manifestación del ser en su quintuplicidad se ordena de la siguiente manera:

1) Materialismo: Se basa en la creencia ingenua en la naturaleza, en el criterio de que la única realidad es la que brindan los sentidos externos. El ser se presenta aquí bajo la figura del ser sensible organizado, y a la conservación y perfeccionamiento de este aspecto se dirige toda la energía y afecto del individuo, por tanto, esta perspectiva se caracteriza por el deseo y la necesidad de perdurar individualmente como Yo concreto y determinado. En lo que a la felicidad se refiere, lo dominante es la búsqueda del placer sensible. Para que dicha felicidad pueda existir, tiene que satisfacerse una necesidad del sujeto, lo cual sólo sucede en la medida en que éste sea modificado por el mundo objetivo. De estas sucesivas necesidades y modificaciones, surge la idea de un mundo plural cuantitativa y cualitativamente, susceptible también de múltiples cambios. Este mundo ha de ser el lugar de satisfacción de los deseos para el hombre que vive sumido en esta perspectiva, una satisfacción que nunca podrá lograrse plenamente, dado que tanto el mundo como el sujeto se modifican continuamente. La imposibilidad de colmar las necesidades de placer, por encontrarse en una situación de perpetua incertidumbre, conduce al hombre a crear la idea de una vida dichosa, en la cual la felicidad se obtenga sin dolor ni esfuerzo y, de este modo, nacen las utopías griegas, como las Islas Afortunadas o los Campos Elíseos, el seno de Abrahan y el cielo para los cristianos.

La única libertad posible para esta cosmovisión es la libertad material (380).

2) Legalidad: El mundo es concebido como una totalidad ordenada por una ley, en la cual aquél encuentra su fundamento. Esta ley suprema convierte el mundo sensible en un campo de actuación conforme al deber, en una esfera de desarrollo de la libertad, ya no material, sino puramente formal. Pero en esta perspectiva la realización del

(380) Sobre esta perspectiva véase *SW* X, pp. 312 s. y *SW* V, pp. 465 s. y 514-6.

deber no es provocada por una profunda tendencia interior a efectuar el bien sino sólo por obediencia a la legalidad y rechazo a las inclinaciones, en consecuencia, la libertad a la que se aspira es sentida de un modo vacío, sin un contenido que enraíce en el sujeto y lo comprometa enteramente, permanece, pues, como algo exterior a él.

La estructura interna de esta perspectiva conduce a una concepción particular del sujeto, a la unidad de su personalidad en los distintos actos de obediencia a la ley, y a un tipo de creencia religiosa particular, que Fichte ejemplifica con el estoicismo. Su Dios no puede ser ya el dispensador de bienes que caracteriza al materialismo, sino una voluntad absoluta, fuente de la ley, que se alcanza mediante la negación de la individualidad y la renuncia a la determinación de los impulsos sensibles. Con la postulación de esta voluntad se accede ya al tercer punto de vista.

Por otra parte, Fichte sitúa algunos de sus escritos dentro de este nivel, en concreto, aquellos en los que se ocupa de la fundamentación del derecho y de la moral (381), es decir, la *Fundamentación del derecho natural* y el *Sistema de la doctrina moral*. Ambos ofrecen visiones correctas del mundo, pero limitadas, que exigen una complementación con las otras cuatro perspectivas (382).

3) Moralidad: El acceso al tercer nivel nos abre las puertas al mundo suprasensible, al amor auténtico y a la libertad. Por este motivo, la cosmovisión que se construye desde el punto de mira de la moralidad se opone radicalmente a la del materialismo y, en parte, a la de la legalidad, permaneciendo ligada de un modo muy estrecho a las dos perspectivas superiores: la religión y la ciencia (383).

El punto de vista moral se asemeja al de la legalidad porque en ambos «*lo supremo, primero y absolutamente real es una ley para el mundo espiritual*» (384). Pero, mientras que desde la perspectiva de la legalidad, la ley sólo es considerada como principio ordenador meramente negativo, es

---

(381) *AsL*, *SW* V, pp. 467 s.
(382) Sobre esta perspectiva véase *SW* X, pp. 312 ss. y *SW* V, pp 466-8, 500-6 y 516-8.
(383) *AsL*, *SW* V, pp. 519 ss.
(384) *AsL*, *SW* V, p. 469.

decir, como un precepto que no se debe desobedecer, desde la perspectiva moral, la ley es admitida como lo supremo, en virtud de su carácter creador puramente positivo. En otras palabras, el hombre moral no se limita a hacer patente en sus actos el aspecto formal del imperativo sino que la ley está interiorizada en él hasta el punto de que su realización en el mundo pasa a ser una necesidad propia. El hombre moral vive el contenido mismo de la ley, pero no como el resultado de la interiorización de un mandato que en un comienzo le era extraño. La ley es expresión de los principios que rigen su impulso a actuar y de la necesidad interior que ese impulso se impone a sí mismo. Por este motivo, Fichte ofrece la siguiente jerarquía para explicar la visión de la realidad que nace en esta perspectiva:

> *Lo verdaderamente real e independiente es para ella lo santo, lo bueno y lo bello; lo segundo, es la humanidad en cuanto destinada a presentarlos en sí misma; la ley que ordena en ella, como lo tercero, es para ella el medio de llevar a su verdadera determinación reposo interno y externo; finalmente, el mundo sensible, como lo cuarto, es para ella sólo la esfera de la libertad y la moralidad externa e interna, inferior y superior: sólo la esfera de la libertad, digo, lo cual es y permanece así en todas las perspectivas superiores y nunca puede alcanzar en sí otra realidad* (385).

Así pues, la tarea del hombre moral consiste en crear un mundo nuevo sólo apoyándose en el ámbito sensible, sin cuyo auxilio ninguna actividad humana podría concretarse. Su labor reside en elaborar los proyectos prácticos y hacerlos realidad, otorgando así una unidad a lo interior y exterior, a lo subjetivo y objetivo. La actitud del sujeto ético es, en suma, la de la actividad creadora. De ella ha nacido según Fichte todo lo bueno y digno de admiración en la historia de la humanidad: la ciencia, la legislación, el arte y la religión (386). En este proceso creador el individuo se va determinando poco a poco, se va haciendo a sí mismo, y ganando libertad (387).

---

(385) *Ibidem.*
(386) *AsL*, *SW* V, p. 470.
(387) Sobre esta perspectiva véase *SW* X, pp. 312 Y *SW* V, pp. 468-70 y 519 ss.

4) Religión: Igual que en el punto de vista anterior, lo característico de la religión es una actitud vital activa, pues el hombre religioso no será nunca para Fichte un simple contemplador de lo absoluto. La gran diferencia entre moralidad y religión es que, en el primer caso, la unidad del mundo es aportada por la subjetividad, la causa de las acciones morales es puesta en la voluntad del sujeto, mientras que, en la segunda, la unidad del mundo está dada por Dios, fuera del cual no hay nada, y, a su vez, todas las actuaciones bellas y buenas son consideradas como un producto de su ser, como su expresión o imagen. La visión mística modifica, además, la concepción de la libertad, porque ella deja de ser algo que se obtiene progresivamente, pues en la unión con lo divino se alcanza una libertad absoluta.

A pesar de que en la *Iniciación a la vida feliz* el punto de vista de la religión parece considerarse como absoluto y, por tanto, como el más elevado, ésta no es ni la perspectiva última ni la definitiva. En efecto, la religión construye una visión de la realidad cerrada sobre sí misma, que rechaza las perspectivas inferiores (el materialismo y la legalidad) casi hasta el punto de negarlas (acosmismo). Esto ocurre porque al hombre religioso se le presenta la unidad de lo real como un *«factum absoluto»* y, en consecuencia, como algo incuestionable e innegable (388). Pero es necesario contemplar este *factum* desde una visión genética para explicar cómo (= forma) surge la multiplicidad a partir de la unidad. Esto corresponde a la ciencia:

> *La religión sin ciencia* —dice Fichte— *es en cierto modo una mera fe y, a pesar de ello, inquebrantable; la ciencia eleva toda fe y la convierte en un ver* [Schauen] (389).

5) Ciencia: En este ámbito se eleva a la luz de la razón lo que en la religión se expresa fundamentalmente a través del sentimiento y de las acciones concretas que revelan la presencia de lo divino en el mundo. Por este motivo, la ciencia se halla en un nivel de discurso más alto que los

---

(388) Sobre esta perspectiva en contraposición con las demás véase *SW* X, pp. 312 ss. y *SW* V, pp. 470-2.
(389) *AsL*, *SW* V, p. 472.

demás puntos de vista y constituye un saber del saber. Su función consiste en reunir los puntos de vista anteriores ordenándolos, es decir, adjudicando a cada uno una esfera limitada de validez y, al mismo tiempo, confiriéndoles unidad y relación recíproca. Para ello la ciencia parte de un principio único y de él deriva todo el saber e incluso la experiencia. Este último momento de la tarea del científico es puramente teórico y, de alguna manera estático, pues el pensar meramente especulativo es una acción derivada que carece de la inmediatez del poder transformador y el peso ontológico de la praxis. Por esta razón, la ciencia debe ser completada mediante la realización de sus principios por el hombre ético o religioso (390). Y ha de serlo, porque la labor especulativa reposa sobre una decisón ética, por tanto, la tarea de reducir la multiplicidad a la unidad y dar una explicación de toda la experiencia es la justificación de la validez de esa decisión. Así pues, la ciencia consiste en una fundamentación rigurosa de un proyecto práctico que debe hacerse efectivo una vez que ésta ha sido concluída (391). En la plasmación del proyecto la filosofía se niega a sí misma y vuelve a la vida (392).

A lo largo de esta exposición se ha ido mostrando cómo la contradicción entre las distintas perspectivas, que se aprecia sobre todo desde los primeros puntos de vista, es sólo aparente. Si no fuera así, el trabajo de la ciencia jamás podría fructificar. En efecto, los diversos niveles se complementan, siempre y cuando se otorgue a cada uno un lugar relativo a los demás. Pero las relaciones entre las distintas perspectivas son bastante complejas y no pueden reducirse únicamente a la complementariedad. No sólo sucede que cada uno de los niveles necesita de los otros para completarse sino que además los incorpora dentro de su visión del mundo condicionándolos siempre según su característica dominante. Así, por ejemplo, no puede excluirse de la concepción materialista una moral, una ley o

---

(390) *AsL*, *SW* V, p. 473. Cfr. *SW* V, p. 348.

(391) Sobre esta perspectiva véase *SW* X, pp. 312 ss. y *SW* V, pp. 472 ss.

(392) Cfr. LAUTH, R.: *Zur Idee der Transzendental Philosophie*, p. 123.

una religión, y lo mismo ocurre con las otras perspectivas. De este modo, pues, la escisión de la unidad absoluta de lo real se presenta bajo veinticinco formas:

> *En cada punto de vista se vuelven a encontrar, pues, cuatro, e incluso, si por otra parte ustedes añaden a ello el principio unificador, cinco momentos fundamentales; con lo que resultan 20, y, si ustedes añaden la síntesis de la* **Doctrina de la ciencia** *que acabamos de realizar en la quintuplicidad mostrada en ella, 25 momentos principales y determinaciones fundamentantes originales del saber* (393).

Si se observa esta clasificación con detenimiento, se comprueba que aquí se sientan las bases para una interpretación de la historia y de las distintas concepciones del mundo que han ido apareciendo en el desarrollo de la cultura humana. Ciertamente, en la perspectiva de la sensibilidad o materialismo puede haber una creencia religiosa, representada en la figura de un Dios dispensador de bienes, y, del mismo modo, puede haber también una moralidad que se base en la justa repartición de los bienes y los goces que ellos dispensan, e incluso un derecho que intente aplicar los principios de esta última. En la perspectiva de la legalidad, Dios se convierte en un ser que vigila el cumplimiento de la norma jurídica, en un dispensador de premios y castigos, y, en cuanto a la moral, ésta coincide con la juricidad. En la tercera perspectiva, Dios se presenta como garante de la ley moral, y el mundo como esfera del deber. Y finalmente, en la religión, Dios aparece como la fuente de toda vida, mientras que la moralidad y el mundo sensible como su manifestación. En efecto, en los *Caracteres de la edad contemporánea* (1805) Fichte muestra cómo todas estas figuras de lo real van surgiendo en la historia de la cultura (394).

Ahora bien, si cada perspectiva aporta obligatoriamente una visión completa de la realidad, esto significa que en ellas rige un mecanismo necesario:

> *entonces se comprende* —afirma Fichte— *que en cada uno de estos cuatro puntos de vista se pongan los tres, precisamente*

---

(393) *WL*, *SW* X, p. 313.
(394) *SW* VII, pp. 11. s.

como meros efectos de la razón, sin ninguna libertad de abstracción que se manifieste (395).

Ciertamente, al igual que los distintos pasos de la derivación genética realizada por la Doctrina de la ciencia se siguen con absoluta necesidad, y la libertad sólo corresponde al primer momento, el de la elección del fundamento, también en las demás perspectivas hay un único momento libre: el del acceso a la misma, pues, una vez que uno se ha instalado en ella, todo depende de esta primera decisión.

Así pues, nuestra condición de seres biológicos nos coloca naturalmente en el ámbito del materialismo, pero el acceso a los demás niveles exige un esfuerzo propio, una educación personal, que va acompañada de toda una conmoción interior que hace imposible la vuelta atrás, es decir, la renuncia a la decisión tomada. El acceso a cada nivel es un sello indeleble, porque es constitutivo de cada uno de ellos el cerrarse sobre sí mismo para considerarse absoluto. Por tanto, desde una determinada perspectiva, resulta imposible comprender las demás, ya que están separadas —según sostiene Guéroult— por un hiato irracional (396). La evolución lenta de una hacia otra, por gradual comprensión, es imposible. El acceso se produce más bien como una conversión radical exigida por la instalación en una estructura que modifica sustancialmente el contacto con los demás hombres y con el mundo en general. En todo caso, la decisión es obra de la libertad, constituye, pues, una decisión ética que compromete al individuo ontológicamente, ya que de ella depende el modo en que el ser se hará patente. Además, afecta también al pensar porque se ejerce abstrayendo un solo aspecto de la realidad y excluyendo todos los demás.

En conclusión, la teoría de las cinco perspectivas soluciona en parte el problema de la evolución de la filosofía fichteana (al menos en lo que se refiere a la introducción de elementos religiosos a partir de 1800 y en lo que hace a la relación entre ética, derecho y religión), pues los distin-

---

(395) *WL, SW* X, pp. 312 s. El subrayado es mío.
(396) GUEROULT, M.: *Etudes sur Fichte*, p. 128.

tos aspectos de su pensamiento no serían contradictorios, siempre y cuando se les otorgase un lugar relativo. Se trata, pues, de visiones parciales y complementarias de la realidad, si bien poseen una validez absoluta en el marco del nivel que ellas instauran.

7

El pensamiento político

La característica más notoria de la reflexión política fichteana, tomada en su conjunto, es la variedad. Quizá no exista ningún autor dentro de la historia de las ideas política que, como él, haya sido capaz de asumir posiciones tan diferentes a lo largo de la evolución de su pensamiento y que, a la vez, haya sido tan tenido en cuenta por su época. El problema principal que plantea el pensamiento político de Fichte es, por tanto, el de su coherencia. Ya Martial Guéroult (397) y Xavier Léon (398) indicaron que esa coherencia había que buscarla en el desarrollo de los acontecimientos políticos y económicos que ocurrían por entonces en Francia. Según esto, la reflexión política fichteana no sólo habría surgido del impulso de la Revolución sino que, además, a lo largo de los años se mantuvo fiel a los principios de la misma, observando muy atentamente los problemas que de ella emanaban e intentando en cada caso buscar una solución para los mismos. Esta posición es en términos generales correcta y no contradice para nada

(397) *Etudes sur Fichte*, pp. 152 ss.
(398) *Fichte et son temps*, passim.

la concepción que de la política podía tener un idealista como Fichte, pues él no pensaba que ésta pudiera considerarse como una aplicación directa de los principios morales, como sí puede ser el derecho natural, sino que creía que toda política se construye con una razón pragmática que tiene muy en cuenta las circunstancias en que se realiza semejante aplicación, circunstancias que para una razón moral resultan completamente indiferentes, puesto que sus exigencias son absolutas.

Así, en *El Estado comercial cerrado* Fichte afirma:

> *[...] en el caso del Estado real, no se trata de saber meramente qué es justo sino cuánto de lo que es justo es aplicable en las circunstancias dadas. Si, según la máxima que se acaba de dar, se llama política a esta ciencia del gobierno del Estado real, esta política se encontraría en el punto medio entre el Estado dado y el Estado racional. Ella describiría la línea recta por la cual el primero se transforma en el último y culmina en el Estado racional puro* (399).

7.1. Entusiasmo revolucionario y cosmopolitismo

Las primeras obras políticas de Fichte, *Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa que hasta ahora la oprimieron* y las *Contribuciones a la rectificación del juicio del público sobre la Revolución francesa*, le valieron entre sus contemporáneos el calificativo de demócrata y jacobino. Durante la redacción de estos escritos, según afirma Fichte en carta dirigida a Baggesen, surgieron en él los principios de su sistema, si no inspirados, al menos sí reforzados por la contemplación del hecho revolucionario, por la visión de un pueblo que gracias a un acto heroico de su voluntad se hace dueño de su propio destino.

La primera de estas obras surge, en gran medida, como respuesta a la censura de la segunda parte de *La religión dentro de los límites de la mera razón* de Kant y es una defensa apasionada de la libertad de expresión, como límite del poder de los príncipes, que evita su desarrollo irracio-

---

(399) *SW III*, p. 397.

nal. En ella se presenta libertad de expresión estrechamente vinculada a la libertad de pensamiento, como dos caras de una misma moneda, que no pueden existir la una sin la otra: negar la libertad de expresión es negar a los demás el derecho de ser hombres. A pesar de su tono panfletario, la misión del escrito es ilustrar y extender la ilustración al pueblo y a sus gobernantes.

La segunda obra es una defensa de la Revolución francesa. En ella se intenta legitimar, a partir de principios kantianos, el hecho de la rebelión como punto de partida que posibilita una constitución más justa, apropiada para el desarrollo de todos los hombres, no unos pocos, sin establecer diferencias y privilegios. Pero, además, la Revolución francesa no es considerada aquí como un hecho efectuado por un pueblo particular, en dependencia con su estructura socio-económica, sino como un acto que atañe a todos los seres humanos, convertida en patrimonio de toda la humanidad e idealizada hasta hacer de ella el prototipo de cualquier movimiento revolucionario. Por tanto, para acogerse a ese nuevo ámbito de derecho no es imprescindible que cada pueblo reitere la revolución. De ahí que Fichte defienda en esta obra un cosmopolitismo pacifista que incluso admite la posibilidad de una nueva revolución. Junto a este cosmopolitismo se establecen otras medidas, como la intervención del Estado en el régimen de propiedad, la nacionalización de los bienes de la Iglesia, la no separación fáctica de los poderes, medidas todas ellas que caracterizaron la labor de la Asamblea Constituyente (400).

7.2. El Estado racional

Partiendo de la idea de que no es necesario pasar por una revolución cruenta para asumir sus principios, Fichte intenta desde entonces sentar las bases para la construcción de un Estado ajustado a razón, un Estado racional:

> *Pero no se puede destruir repentinamente la constitución de un Estado real sin dispersar a los hombres, embrutecerlos, y*

(400) DRUET: «La polisitation de la métaphysique idéaliste, le cas de Fichte», p. 706.

entonces descubrir su verdadero fin: edificar un Estado racional a partir de ellos (401).

El paso a través del Estado racional se considera necesario o forzoso, porque los hombres todavía no están preparados para la moralidad, por eso Fichte lo llama *Notstaat*. Este tipo de Estado tendrá que conducir a los ciudadanos a la eliminación de los intereses egoístas o particulares, sin eliminar la individualidad. A este plan responden dos obras *La fundamentación del derecho natural* (1796) y *El Estado comercial cerrado* (1800), dos obras que, considerando el caos político-social y los problemas económico-financieros que afectan a Francia, tomará como fuente de inspiración la doctrina de Robespierre y las medidas de la Convención montañesa, postulando finalmente un socialismo de Estado cuyo precedente hay que buscarlo en las teorías comunistas de Babeuf.

De acuerdo con los principios de su filosofía, que hacen de la acción el fundamento del hombre, el trabajo será el elemento fundamental del Estado, que será concebido, entonces, utilizando un lenguaje marxista, como conjunto de relaciones de producción:

> *El Estado es un concepto en sí invisible, justamente como se describió la especie en los primeros discursos. El Estado es, no los individuos sino su perdurable relación mutua, cuyo productor siempre perviviente y cambiante es el trabajo de los individuos tal como existen en el espacio* (402).

La propiedad, base para toda construcción política, estará también directamente relacionada con el trabajo:

> *En nuestros días se tiene la opinión, suficiente desmentida, de que el Estado es el tutor todopoderoso de la humanidad para todos sus asuntos, se cree que él debe hacernos felices, ricos, sanos, justos en las creencias, virtuosos y, si así lo quiere Dios, hasta eternamente bienaventurados. Pero, según mi parecer, por otra parte se ha limitado demasiado las obligaciones y derechos del Estado. No es del todo incorrecto y resulta admisible para el buen sentido que se diga que el Estado no tiene*

---

(401) *El Estado comercial cerrado*, *SW* III, p. 397.
(402) *GgZA*, *SW* VII, p. 146.

otra cosa que hacer que sustentar y proteger los derechos personales y las propiedades de todos, si a menudo no pareciera también presuponerse que la propiedad se origina independientemente del Estado, que éste sólo tiene que cuidar de las condiciones de los bienes en cuyo disfrute se encuentran ya sus ciudadanos, pero no tiene que cuestionarse el fundamento jurídico de su adquisición. En oposición a esta opinión yo diría: es misión del Estado dar *a cada uno por primera vez lo suyo, adjudicarle por primera vez a cada uno su propiedad y, hecho esto, proteger a todos en ella [...].*

He descrito el derecho de propiedad como el derecho exclusivo a **acciones** *y, de ningún modo, a* **cosas**. *Esto es así: mientras los hombres permanecen quietos, uno junto al otro, no entran en conflicto, sólo chocan entre sí cuando empiezan a dar señales de vida, a moverse y a producir. La libre actividad es el asiento del conflicto de fuerzas, en consecuencia, ella es el verdadero objeto sobre el cual tienen que pactar los que entran en conflicto, pero las cosas de ningún modo son objeto de ese pacto. El derecho de propiedad sobre el objeto de las acciones libres emana y se deduce sólo a partir del derecho exclusivo a la acción libre* (403).

Según Fichte, la única propiedad válida e incuestionable desde el punto de vista del derecho natural es la de la fuerza de trabajo. Por este motivo, niega la validez de la propiedad de la tierra y sólo reconoce el derecho al uso del suelo. La propiedad sobre los objetos es aceptada, pero únicamente en segundo término y por derivación del derecho a las acciones libres. De aquí se deduce la función primordial del Estado: garantizar la propiedad y, a su vez, de ella se derivan todas sus otras funciones: asegurar el trabajo necesario para la vida y la subsistencia en condiciones dignas y de equidad, otorgar alimentos, vestido y vivienda adecuada, custodiar el derecho al producto del trabajo, organizar la división en clases sociales (habría que hablar más bien de estamentos sociales, ya que éstos son definidos por el tipo de trabajo que realizan), determinar el número de sus miembros según las necesidades de la producción (lo cual introduce restricciones en el libre ejercicio profesional, cosa que antes Fichte había rechazado de plano) y, sobre todo, controlar el proceso de producción, estable-

(403) *El Estado comercial cerrado*, *SW* III, pp. 399-401.

ciendo qué ramas productivas deben incrementarse y cuáles no en vistas a un crecimiento armonioso de la economía, estipulando los precios de las mercaderías sin atender al libre cambio sino de acuerdo con las necesidades de la población, cuidando la calidad y el número de las mercaderías, etc.

Se configura así un Estado con competencias omnímodas, un Estado hiperestructurado, que requiere para su fundación de un nutrido número de funcionarios, y a la vez, un Estado proteccionista, comercialmente cerrado, que permita controlar la producción y el desarrollo interno de la economía y que, finalmente, termina por conducir al aislamiento, en suma, una dictadura estatal, que se ha dado en llamar «dictadura educativa» por el papel que en ella cumplen los sabios, ya sea como gobernantes o como consejeros del rey, y que inevitablemente recuerda a la república platónica.

7.3. Maquiavelismo y nacionalismo

Con la creación del Directorio en Francia y la expansión napoleónica en Europa, surge en Fichte el desencanto, el convencimiento de que el fracaso de la revolución radica en la falta de firmeza para alcanzar sus fines debido a la ingenua creencia en la espontánea bondad de los hombres y en una concepción materialista de la igualdad, que tiende a mediocrizar a los individuos:

> *El principio de Maquiavelo, que es también el nuestro, como nos permitimos añadir sin avergonzarnos, así como, según nuestra opinión, el de toda teoría coherente del Estado, está contenido en las siguientes palabras de Maquiavelo: Todo el que quiera fundar una república o, en general, un Estado y darle leyes debe suponer de antemano que los hombres son malos y que están dispuestos, sin excepción, a mostrar su maldad tantas veces cuantas encontrasen una ocasión segura* (404).

De esta convicción nace su escrito *Sobre Maquiavelo*, que constituye el momento de mayor disociación entre ética y

---

(404) *Sobre Maquiavelo, SW* XI, p. 420.

política dentro de su pensamiento, justificando la guerra del príncipe contra el pueblo y la expansión territorial. De esta manera, según afirma Philonenko (405), se levanta el acta de nacimiento de la *Realpolitik*, que concilia la política de potencia internacional con la dictadura en el interior.

En descargo de Fichte, hay que decir que en este caso las circunstancias desbordaron al hombre. No hay que olvidar que esta obra corresponde al momento de las invasiones napoleónicas en Alemania y que Fichte intenta con ella llamar la atención del rey de Prusia sobre su política exterior. El hecho de que Federico el Grande hubiese escrito previamente un libro titulado *Antimaquiavelo*, en el cual oponía ideas ilustradas a las del florentino, no deja de ser sintomático. Esta obra, pues, habría que entenderla dentro del marco de resistencia napoleónica, porque no mucho después Fichte vuelve a sus ideas iniciales. Así, p.e., en 1813 escribe una *Teoría del Estado* en la que nuevamente reúne razón y política, pensando esta última como aplicación de los principios racionales a un ámbito determinado y a una situación concreta. Por otra parte, en esta obra admite expresamente dos tipos de guerra: la guerra justa, al servicio de un pueblo sometido para recuperar su libertad, y la guerra injusta, que no es sino la lucha de las familias dominantes por detentar el poder y mantener sus privilegios (406).

Dentro de este marco de resistencia napoleónica hay que entender también los *Discursos a la nación alemana* (1807-1808), pronunciados, como un gesto de provocación, en el mismo momento en que las tropas napoleónicas estaban invadiendo Berlín. Estos discursos, que en más de una oportunidad se han señalado como uno de los orígenes teóricos del nacionalismo, no contradicen, sin embargo, el cosmopolitismo inicial:

> *Cosmopolitismo es la voluntad dominante de que el fin de la existencia de la especie humana sea realmente alcanzado por toda la especie. Patriotismo es la voluntad de que este fin sea conseguido antes que nada en aquella nación de la que nosotros mismos somos miembros, y de que a partir de ella el éxito*

---

(405) «Fichte», p. 352.
(406) *SW* IV, pp. 412 ss.

se extienda a toda la especie [...]. Y así, pues, todo cosmopolita se convierte necesariamente en patriota al estar limitado a su nación; y todo el que en su nación es el patriota más vigoroso y ferviente será, precisamente por eso, el ciudadano del mundo más ferviente, ya que el último fin de toda formación nacional siempre es que ésta se extienda sobre toda la especie (407).

Para comprender cómo es posible esta conciliación entre posiciones que parecen contradictorias es importante tener en cuenta dos cosas.

En primer lugar, no hay que perder de vista que la germanidad (*Deutschheit*) de la que habla Fichte no implica la pertenencia a un Estado determinado, ni tan siquiera al pueblo alemán. Por el contrario, Fichte reconoce que entre sus contemporáneos alemanes existe muy poco de germanidad, y precisamente por esta razón dirige a ellos sus discursos, es decir, con el fin de animarlos a que accedan a ella. La germanidad es más bien una actitud moral que permite el encuentro con lo originario, con eso divino que representa el Yo a través de sus exigencias absolutas:

Si se cree en algo absolutamente primero y originario, en el hombre mismo; si se cree en la libertad, en el perfeccionamiento infinito, en el progreso eterno de nuestra especie [...], todos esos hombres son originarios. Si se consideran como un pueblo originario, el pueblo por antonomasia, los germanos (408).

Claro que Fichte considera también que el pueblo alemán tiene una ventaja para alcanzar la originariedad: su lengua, que, según él (pensemos que no llegó a conocer los intentos de reconstrucción del indoeuropeo), se ha mantenido en estado primitivo sin proceder de ninguna lengua muerta, manteniendo su ligazón con la vida y un contacto directo con la realidad.

En segundo lugar, y como consecuencia de lo dicho anteriormente, es necesario admitir que el nacionalismo fichteano no es agresivo ni expansionista, ya que el modelo de comportamiento entre Estados no puede ser el existente entre el Yo y el No-yo sino el de los Yoes entre

---

(407) *Discursos sobre el patriotismo*, *SW* XI, pp. 228 s.
(408) *Discursos a la nación alemana*, *SW* VII, p. 374.

sí. Así, de la misma manera que ocurre con el individuo, también un pueblo tiene que hacerse dueño de su propio campo de libertad evidenciando en él las leyes subjetivas, que son las de la moralidad. Un pueblo tiene que amarse y respetar su propia dignidad sin dejarse avasallar ni dominar sutilmente, p.e., desde un punto de vista cultural, por otro pueblo. Sólo así, respetándose a sí mismo, podrá relacionarse racionalmente con los demás pueblos. Si, en cambio, se autodesprecia o se infravalora, se dejará someter y, más tarde o más temprano, terminará por odiar a sus semejantes. El germanismo fichteano responde, pues, a una actitud defensiva, pretende incitar al pueblo alemán a liberarse del invasor y abandonar su actitud de resignación autodestructiva, reconociéndose depositario de una dignidad que le impida ser esclavizado. Pero no hay que confundirse, este autorreconocimiento conlleva una apertura a los demás, porque la germanidad, como hemos visto, no es para Fichte patrimonio exclusivo de los alemanes.

7.4. La disolución del Estado

Ahora bien, más allá de los avatares y contradicciones de la evolución del pensamiento político fichteano, hay a lo largo de todo él una convicción que se mantiene firme, la idea, enunciada ya por Kant en su artículo *¿Qué es la ilustración?*, de que la verdadera transformación del hombre no es política sino moral. Por esta razón, las revoluciones políticas le parecen a Fichte insuficientes, ya que son incapaces de cambiar al hombre interiormente, y si, como suele ocurrir en general, son violentas, le parecen un recurso audaz y arriesgado que es preferible evitar, pues sólo pueden compensar si no involucionan, lo cual nunca está garantizado (409). En verdad, para él todo lazo político permanece en una esfera externa. Incluso el Estado racional que preconiza es concebido de esta manera, sólo como institución coactiva que pretende desde fuera poner un orden de razón entre unos hombres que todavía no son capaces de dirigir sus conductas según los dictados de la ley

(409) *Contribuciones*, *SW* VI, pp. 5 s.

moral. Por eso, este Estado se concibe como una etapa provisional:

> *Según nosotros, el Estado absoluto es, en cuanto a su forma, una institución artificiosa para dirigir todas las fuerzas individuales a la vida de la especie y fundirlas en esta vida para realizar y exteriorizar en los individuos la forma de la idea en general, suficientemente descrita con anterioridad. Como para ello no se cuenta con la vida interior y la actividad originarias de la idea en los espíritus de los hombres [...], como más bien esta institución opera desde fuera sobre los individuos, que no sienten ningún placer, sino más bien repugnancia, en sacrificar su vida individual a la especie, se comprende que esta institución resulte una institución coactiva. Para aquellos individuos a los cuales las ideas hubiesen alcanzado vida interior propia y no quisiesen ni deseasen absolutamente ninguna otra cosa que sacrificar su vida a la especie, no se necesitaría de la coacción; ésta desaparecería para ellos, y el Estado se reduciría, con respecto a ellos, a aquella unidad que abarcase el todo, aclararía e interpretaría en cada caso la finalidad primera y más próxima de la especie y situaría la fuerza servicial en su justo lugar* (410).

En el fondo Fichte es optimista y, aunque crea que tal vez pasen miríadas y miríadas de años hasta que la humanidad llegue a conseguirlo, la meta última del hombre a nivel social es la anarquía, la disolución del Estado como instrumento coercitivo externo, cuando el ser humano haya conseguido ser hombre de verdad, esto es, un ser que asuma sus deberes para con su prójimo y respete la libertad de los demás. Lo que ocurre es que los caminos para llegar hasta la consecución de este ideal se complican tanto en Fichte, en gran medida debido a su atención a las circunstancias políticas que vivió, que a veces resulta demasiado difícil percibir el sentido completo de su plan. Otra veces, él mismo aleja ese ideal desconfiando tanto del hombre que lo subyugya a un Estado autoritario y desmedido en sus competencias hasta el punto de que resulta imposible imaginar su desaparición. Y si esta desaparición se plantea, según hace Fichte (411),

---

(410) *GgZA*, *SW* VII, p. 114. Cfr. *Contribuciones*, *SW* VI, p. 102 y *UBG*, *SW* VI, pp. 306 s.

(411) Véase el texto anteriormente citado, así como *Contribuciones*, *SW* VI, p. 102.

como una empresa paulatina e individual, resulta francamente ingenuo.

En su conjunto, se puede decir de la trayectoria del pensamiento político de Fichte algo que también podría aplicarse a Platón: que refleja el esfuerzo desesperado de un hombre que cree en los ideales pero descubre a cada paso la tremenda dificultad que existe para hacerlos realidad. En las primeras obras, p.e., en *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, la anarquía es lejana pero posible y se distingue perfectamente del puro ideal, porque se trata de una comunidad en la que puede haber errores e injusticias, pero en la cual se aceptará espontáneamente la enmienda de los mismos (412). Pero en la última obra política, publicada unos meses antes de su muerte, la *Teoría del Estado*, Fichte alude a este reino de los fines, que es la anarquía, transformándolo en una comunidad de santos y, con ello, la entierra definitivamente en el terreno de lo inalcanzable.

---

(412) *SW* VI, pp. 306 ss.

Apéndice

Comentario de texto

A) Texto

Todo animal se mueve pocas horas después de su nacimiento y busca su alimento en los pechos de la madre. Es guiado por el **instinto animal** *hasta la ley de ciertos movimientos libres, sobre lo cual se funda lo que se ha llamado* **impulso artístico** *del animal. El hombre tiene, ciertamente, instinto de planta, pero no tiene instinto animal en el sentido apuntado. Necesita de la libre ayuda del hombre y sin ella pronto moriría después de su nacimiento. Tan pronto abandona el cuerpo de la madre, la naturaleza retira su mano de él y, por así decirlo, lo arroja fuera de ella. Por eso Plinio y otros han lanzado invectivas contra la naturaleza y su creador. Retóricamente esto puede ser válido, pero desde un punto de vista filosófico, no. Precisamente por medio de esa idea se ha probado que el hombre en cuanto tal ni es el discípulo de la naturaleza ni debe serlo. Si el hombre es un animal, es un animal extremadamente imperfecto y, justo por ese motivo, no es un animal. A menudo se ha considerado la cuestión suponiendo que el espíritu libre existe para cuidar al animal. Pero esto no es así. El animal existe para transportar el espíritu libre al mundo sensible y unirlo a él.*

Por este extremo desamparo la humanidad es remitida a sí misma y, ante todo, la especie lo es a la especie. Así como el árbol mantiene su especie al echar su fruto, del mismo modo, por el cuidado y la educación del que ha nacido indigente, el hombre se mantiene a sí mismo como especie. De esta manera la razón se produce a sí misma y sólo así es posible su progreso hacia la perfección. De esta forma los

miembros se encadenan entre sí, y cada miembro futuro mantiene la adquisición del espíritu de todos sus predecesores.

(*Fundamentación del derecho natural según principios de la Doctrina de la ciencia, SW* III, pp. 81 s.)

B) Comentario del texto

1. *El contexto*

La *Fundamentación del derecho natural*, obra a la que pertenece este fragmento, se publicó en el año 1796/7, momento que se caracteriza en Alemania por una intensa producción de teorías jurídicas, especialmente de aquellas que se refieren al derecho natural, debido al interés que produjeron la apertura del nuevo universo jurídico emanado de la Revolución francesa y los repetidos intentos de codificación del corpus legal en Prusia. Fueron los kantianos los que se sintieron especialmente atraídos por estas cuestiones, autores como Hufeland, Schmalz, Reinhold, Schmid, etc., quienes pretendieron realizar una deducción del derecho a partir de los principios de la moral, en consonancia con el intento realizado por el propio Fichte en su escrito sobre la Revolución. La originalidad de la *Fundamentación del derecho natural* consiste en la defensa de la autonomía del derecho respecto de la moral, colocándose en una nueva línea de pensamiento abierta por Maimon, Erhard, etc. Esta independencia del derecho está fundada en la racionalidad de lo social, es decir, en el hecho de que la existencia social constituye una necesidad de la razón. Precisamente, el texto a comentar se enmarca dentro de esta última temática.

2. *Los contenidos del texto*

En este fragmento Fichte retoma la temática que Herder había planteado en sus polémicas *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, intentando mostrar la necesidad de la vida social para el hombre, no por razones morales, sino naturales. Es la configuración biológica del ser humano y el lugar que ocupa en la naturaleza lo que le

obliga a entregarse a la especie y a establecer vínculos de reciprocidad con ella. Con este objetivo, Fichte maneja varias ideas que podríamos sistematizar de la siguiente manera:

a) Diferencias entre el hombre y el animal: El animal es un ser biológicamente terminado y completo pues, prácticamente desde el momento en que nace, sus capacidades están adaptadas a la función que van a realizar y al ámbito en el que el animal tendrá que desenvolverse. Cuenta, además, con una guía certera para actuar, el instinto, que lo acopla perfectamente a las leyes naturales necesarias, abriéndole el camino para ciertos movimientos libres muy limitados (impulso artístico). Como ser de la naturaleza, en cambio, el hombre es imperfecto, incompleto, posee un desarrollo muy precario de sus facultades y le falta una adaptación física adecuada al medio en que le tocará vivir. Además, sus instintos no son propiamente animales.

b) El cuerpo humano es campo de expresión de la libertad del hombre y el instrumento que le permite llevarla a la realidad, concretarla. Fichte se opone a aquellos que piensan que el espíritu existe para cuidar, controlar y dominar los impulsos animales que, de no ser así, se desatarían atentando contra la supervivencia de la especie humana. Para él, el cuerpo (el animal) es un vínculo que une el mundo inteligible con el sensible permitiendo su desarrollo concreto. Precisamente por eso, el cuerpo es la condición externa de la aplicación del derecho, de la limitación mutua de las libertades.

c) A pesar de nacer como un ser natural más, la naturaleza no acoge benignamente al hombre en su seno. No es el discípulo de la naturaleza (Novalis, los románticos y los filósofos de la naturaleza), sino un ser que se desarrolla a contrapelo de ella, luchando contra sus fuerzas amenazadoras para convertirse en un ser cultural (Kant). Sus armas en esta lucha surgen del estado de abandono en que lo deja la naturaleza, que son la ductilidad de su cuerpo (Herder) y la posibilidad de desarrollar su razón (Kant).

d) La razón no es entendida como una capacidad implantada por Dios en el hombre con unas estructuras previas a su desarrollo, como, p.e., las ideas innatas, sino

como una fuerza humana que crece y se desarrolla. Para producirse a sí misma, la razón humana necesita del contacto con otros seres racionales, de relaciones intersubjetivas que le allanen el camino (lenguaje (Herder), moral (Kant)).

e) Así, el desamparo originario del hombre sólo se soluciona por la libre ayuda de sus congéneres, a quienes el individuo se entrega con el fin de que la especie salve las lagunas que la naturaleza dejó en su formación. Esta entrega a la especie funda una relación recíproca, pues el individuo se ve obligado a trabajar para ella formando parte de una cadena en la que cada miembro se mantiene a sí mismo al mantener su relación con la totalidad. En este sentido, el hombre tiene instinto de planta.

Glosario

imaginación productiva: desde el punto de vista genético, es la facultad más originaria en el hombre. Consiste en hacer oscilar la actividad subjetiva entre dos polos opuestos intentando conciliarlos. Básicamente, la imaginación pretende conjuntar la acción absoluta y la acción finita o limitada del Yo, de modo que es el medio por el cual se sintetizan Yo y No-yo. Su labor permanente de oscilación le permite ir esbozando los contornos del mundo en función de las limitaciones subjetivas. Actúa tanto en la teoría como en la praxis, dirigiéndose, en el primer caso, hasta el punto que provocó la limitación del Yo y, en el segundo, desbordándose más allá de él en una proyección que, en principio, se postula como infinita.

impulso (*Trieb*): es el constitutivo ontológico del hombre, una aspiración, una fuerza espiritual, fijada o determinada en algún sentido, porque ha encontrado ya al objeto. Está a la base tanto de la teoría como de la praxis y es definido por Fichte como tendencia hecha consciente.

intuición intelectual: captación inmediata, no conceptual, del Yo absoluto. Se diferencia de la intuición intelectual del dogmatismo porque no se dirige a un ente, a una cosa en sí, sino a la actividad pura de autoconstitución de la subjetividad. Está siempre presente sosteniendo todas las actividades humanas, aunque no siempre seamos conscientes de ella.

juicios téticos: Para Fichte existen tres tipos fundamentales de juicios (téticos, antitéticos y sintéticos), cada uno de los cuales tiene su respectivo fundamento en uno de los tres principios de la Doctrina de la ciencia. Los juicios téticos se relacionan con el primer principio, son la base de los juicios afirmativos y corresponden a los juicios infinitos de Kant, caracterizados por la presencia de una negación en el predicado (p.e., «el alma es inmortal»). Esta negación es entendida por Fichte como expresión de una posición absoluta en la conciencia, es decir que en el predicado de estos juicios siempre se encuentran ideas en el sentido estricto que este término tiene en el kantismo. Precisamente por eso, estos juicios aparecen en el ámbito ético y estético (p.e., «el hombre es libre», «un cuadro es bello»).

No-yo: Es todo lo que resiste u obstaculiza la acción afirmadora del Yo. El sujeto finito simplemente lo encuentra en su actuar, se topa con él (es un hecho indeducible), y este contacto inmediato se le revela a través del sentimiento de limitación. Como segundo principio de la Doctrina de la ciencia, sirve de fundamento a la negación, a la materia, a las inclinaciones, pero en su carácter de absoluto es absurdo, irracional. Como la cosa en sí kantiana, se trata de un concepto-límite que indica el punto que la subjetividad no puede traspasar. Pero, a diferencia de ella, su postulación se realiza, no desde el ámbito del conocimiento, sino desde el ámbito de la praxis. A pesar de la contradicción que genera, la idea de No-yo debe ser aceptada desde una perspectiva ética si se quiere explicar la finitud, la concreción de las acciones e incluso la libertad del individuo.

reflexión abstractiva: procedimiento lógico que prepara el camino para la realización de la intuición intelectual. Su función se presenta bajo un doble matiz: por una parte, abstrae las opiniones, sentimientos y prejuicios que puedan acompañar en el pensar común a la idea de acción originaria, teniendo una función similar a la *epoché* husserliana que reduce la actitud natural; por otra parte, dado un hecho de conciencia cualquiera, consiste en separar una a una sus determinaciones empíricas permitiendo una reflexión cada vez más depurada, hasta que quede aquello de lo cual es imposible prescindir (el Yo absoluto).

tendencia (*Streben*): es la actividad absoluta de autoafirmación en el hombre, carece de causalidad y simplemente constituye un ansia o pulsión que posibilita todo el actuar humano sin aceptar límite alguno.

Thathandlung: neologismo de difícil traducción, creado por Fichte en oposición a la palabra *Thatsache*, la cual significa hecho o *factum*. *That* = hecho, lo dado inmediatamente; *Handlung* = acción; *Sache* = cosa. En una *Thatsache* se nos ofrece el aspecto císico de un hecho, un dato de conciencia objetivado, concluido, inmovilizado entre otros hechos. La *Thathandlung* es la acción que posibilita todo hecho, el puro dinamismo que engendra toda la realidad. Como fundamento de todo hecho de conciencia no se encuentra a nivel empírico y a ella no se pueden aplicar las categorias del entendimiento. Por ser pura, esta acción no genera resultados o productos distintos de sí, ni puede distinguirse del sujeto que la realiza. Más bien, en ella coinciden el sujeto, la acción y el término de la misma, porque es la actividad de autoconstitución, de autoafirmación absoluta de la subjetividad, por la cual el Yo se pone a sí mismo. Constituye el primer principio de la Doctrina de la ciencia.

sentimiento (*Gefühl*): es el correlato íntimo de todo actuar humano, el modo inmediato por el cual el sujeto finito se hace consciente de sus acciones y, por tanto, del mundo. Toda la actividad del hombre está jalonada por una reciprocación de sentimientos cuyo fin es conseguir la satisfacción que produce alcanzar la unidad interna superando el sentimiento de limitación que está a la base de toda acción concreta, acción que, en definitiva, tiene su origen en la aspiración del sujeto a afirmarse de una manera irrestricta. Lo que para Kant es la sensación, la afección, con la que se inicia el proceso del conocer, es para Fichte un sentimiento de limitación del Yo.

Yo absoluto: primer principio de la Doctrina de la ciencia, es pura acción que fluye sin poder adscribirse a ningún sustrato (*Thathandlung*). Se trata de un Yo trascendental, condición última de posibilidad, pero que, por oposición al kantiano, no es un Yo lógico sino un Yo metafísico, no consiste en pensar sino en ser. Es inmanente a los sujetos individuales, en los que se presenta como fundamento y meta última de todas sus acciones, pero se distingue de los sujetos empíricos porque se encuentra fuera del espacio y del tiempo, por tanto, no existe en el sentido fuerte de la expresión kantiana, no pudiéndosele aplicar categorías como las de causa o sustancia. La Doctrina de la ciencia comienza y termina con él, anudándose como un círculo que se traza desde el Yo absoluto como fundamento de toda la realidad (pues el mundo es para Fichte cultural o subjetivo) hasta llegar al Yo como idea.

Bibliografía

1. Obras de Fichte

1.1. Ediciones de las obras completas

— *Fichtes Werke*, hrsg. von I. H. Fichte. Berlín, Walter de Gruyter, 1971, 11 tomos. Es una reproducción fotomecánica de *Sämmtliche Werke* y *Nachgelassene Werke* publicadas en 1845-6 y 1834-5 respectivamente. Para referirnos a ella se utiliza aquí la abreviatura *SW*.

— *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth, H. Jacob und H. Gliwitzsky. Stuttgart/Bad Cannstadt, Frommann (Holzboog), 1962 ss. *GA* I: *Werke*; *GA* II: *Nachgelassene Schriften*; *GA* III: *Briefwechsel*; *GA* IV: *Kollegnachschriften*. Todavía en curso de publicación.

1.2. Epistolarios

— *J.G.Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel*, hrsg. von I. H. Fichte. Sulzbach, Seidel, 1830-1831. (2.ª edición mejorada y aumentada: Leipzig, Brockhaus, 1962).

— *Fichtes Briefwechsel*, hrsg. von Hans Schulz. Leipzig, Haessel, 1925 (2.ª edición aumentada con un *Nachtrag*: Leipzig, Haessel, 1930; reimpresión: Hildesheim, G. Olms, 1967). Abreviatura: *Sch*.

1.3. Traducciones castellanas

— *Discursos a la nación alemana* (Tr. Ricardo Casal). Buenos Aires, Pleamar, 1964; (Tr. A. J. Martín) Madrid, Taurus, 1968; (Tr. M.ª Jesús Varela y L. Acosta) Madrid, Editora Nacional, 1977.

— *Doctrina de la ciencia* (Tr. Juan Cruz Cruz). Buenos Aires, Aguilar, 1975. Contiene *El fundamento de toda la Doctrina de la ciencia* y la *Doctrina de la ciencia* de 1804.

— *Doctrina de la ciencia, nova methodo* (Tr. J. L. Villacañas y M. Ramos). Valencia, Natan, 1987.

— *El concepto de la teoría de la ciencia. De la exposición de la teoría de la ciencia de 1801*. Buenos Aires, Universidad, 1949.

— *El destino del hombre* (Tr. V.R.García). Madrid, Aguilar, 1963; (Tr. E. Ovejero) Madrid/Buenos Aires, Espasa-Calpe, Austral, 1976.

— *El destino del hombre y el destino del sabio* (Tr. E. Ovejero). Madrid, Librería Victoriano Suárez, 1913.

— *El Estado comercial cerrado* (Tr., prólogo y notas de J. F. Franco Barrio). Madrid, Tecnos, 1991.

— *Introducciones a la Doctrina de la ciencia* (Tr. José María Quintana). Madrid, Tecnos, 1987.
— *Los caracteres de la Edad contemporánea* (Tr. José Gaos). Madrid, Revista de Occidente, 1976.
— *Para una filosofía de la intersubjetividad* (Tr. V. López-Domínguez). Madrid, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Excerpta philosophica 6, 1993. Contiene los parágrafos V y VI de la *Fundamentación del derecho natural.*
— *Primera y segunda introducción a la Doctrina de la ciencia* (Tr. J. Gaos). México, Universidad de Méjico, 1964.
— *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos* (Tr. F. Oncina Coves). Madrid, Tecnos, 1986. Además de la obra mencionada contiene el *Apéndice* a los *Discursos a la nación alemana* y *Sobre Maquiavelo.*
— *Reseña de Enesidemo* (Tr. V. López Domínguez y J. Rivera). Madrid, Hiperión, 1982. (edición bilingüe).
— *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia* (Tr. B. Navarro). México, Editorial Universidad de Méjico, 1963.

2. Estudios

2.1. Obras bibliográficas

BAUMGARTNER, Hans Michael y JACOB, G: *J.G.Fichte-Bibliographie.* Stuttgart, Frommann (Holzboog),1968.
SALVUCCI, Pasquale: *Bibliografia di Fichte* en *Questione di storiografia filosofica a cura di Vittorio Mathieu,* tomo 3. Brescia, Editrice La Scuola, 1974, pp. 165-208.

2.2. Fuentes biográficas (aparte de los epistolarios mencionados)

FICHTE, Immanuel Hermann: *J. G. Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel,* tomo I. Leipzig, Brockhaus, 1862, 2.ª edición aumentada y corregida.
— *Fichte in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen,* hrsg. von H. Schulz. Leipzig, Haessel, 1923.
— *J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen.* Hrsg. von Erich Fuchs, R. Lauth und W. Schieche. Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1978 ss., 4 tomos.

2.3. Obras sobre Fichte

BAUMANNS, Peter: *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel.* Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1972.
BERGMANN, E.: *Johann Gottlieb Fichte der Erzieher.* Leipzig, Brockhaus, 1928, 2.ª
BOURGEOIS, B.: *L'idealisme de Fichte.* Paris, PUF, 1969.
BRUEGGEN, Michael: *Fichtes Wissenschaftslehre. Das system in den seit 1801/2 entstandenen Fassungen.* Hamburg, Felix Meiner, 1979.

CASSIRER, Ernst: *El problema del conocimiento*. III: *Los sistemas postkantianos* (Tr. W. Roces). México, Fondo de Cultura Económica, 1967, pp. 159-266.
CRUZ CRUZ, J.: *Conciencia y absoluto en Fichte*. Pamplona, Universidad de Navarra, 1994.
DRUET, Pierre-Philippe: *Fichte*. Presentation, choix de textes inédits en français et bibliographie. París, Seghers, 1977.
FISCHER, Kuno: *Fichte und seine Vorgänger*. Heidelberg, Bassermann, 1869.
— *Fichtes Leben, Werke und Lehre*. Heidelberg, Carl Winter, 1900.
GUÉROULT, Martial: *L'évolution et la structure de la Doctrine de la science chez Fichte*. París, Les Belles Lettres, 1930, 2 vols.
— *Etudes sur Fichte*. París, Aubier, 1974.
GURWITSCH, Georg: *Die Einheit der Fichteschen Philosophie*. Berlín, Reuther, 1922.
— *Fichtes System der konkreten Ethik*. Tübingen, Mohr, 1924.
HARTMANN, Nicolai: *La filosofía del idealismo alemán*, vol. I, (Tr. H. Zucchi). Buenos Aires, Sudamericana, 1960, pp. 66-164.
HEIMSOETH, Heinz: *Fichte*. München, Reinhardt, 1923. Traducción de G. Morente: Madrid, Revista de Occidente, 1966.
HOHLER, Thomas: «Intellectual intuition and the beginning of Fichte's Philosophy: a new interpretation» en *Tjidschrift voor Filosofie* (Maart 1975), pp. 56 ss.
JANKE, Wolfgang: *Fichte. Sein und Reflexion*. Berlín, Walter de Gruyter, 1970.
JULIA, Didier: *La question de l'homme et le fondement de la philosophie*. París, Aubier, 1964.
KABITZ, Willy: *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie*. Berlín, Reuther & Reichard, 1902. Reimpresión: Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.
KRONER, Richard: *Von Kant bis Hegel*. Tübingen, Mohr (Paul Siebeck), 1921-24, 2 vols. (reedición: 1961).
LASK, Emil: *Fichtes Idealismus und die Geschichte*. Tübingen, Mohr, 1914.
LAUTH, Reinhard: *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*. München/Salzburgo, Anton Pustet, 1965.
— *Die transzendentale Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Hamburgo, Felix Meiner, 1984.
— *La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo* (Tr. B. Navarro). México, Instituto de Investigaciones filosóficas de la UNAM, 1968.
LEON, Xavier: *Fichte et son temps*. París, Armand Colin, 1922-27, 3 vols. (reedición 1954-59).
LOEWE, Johann Heinrich: *Die Philosophie Fichtes nach dem Gesammtergebnisse ihrer Entwicklung und in ihrem Verhältnisse zu Kant und Spinoza*. Stuttgart, Nitzschke, 1862.
LÓPEZ-DOMÍNGUEZ, Virginia: *Fichte*. Madrid, Ediciones del Orto, 1993.
— *La concepción fichteana del amor*. Buenos Aires, Sudamericana, 1982.
— «Sociedad y Estado en el pensamiento político de J. G. Fichte» en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, V (1985), 111-121.

— «Génesis histórica y conceptual de la distinción entre ser y saber en la filosofía fichteana» en *Revista de Filosofía*, 2.ª serie, IX (1986), julio-diciembre, pp.233-255.

MARECHAL, J.: *El punto de partida de la metafísica*, IV: *El sistema idealista en Kant y en los postkantianos*. Madrid, Gredos, 1959.

MASSOLO, Arturo: *Fichte e la filosofia*. Florencia, Sansoni, 1948.

MEDICUS, Fritz: *Fichtes Leben*. Leipzig, F. Meiner, 1914. (2.ª edición reelaborada: 1922).

NAVARRO, B.: *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*. México, FCE/UNAM, Dianoia, 1975.

NOACK, Ludwig: *Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben Lehren und Wirken*. Leipzig, Wigand, 1862.

NOHL, Hermann: «Miscellen zu Fichte's Entwicklungsgeschichte und Biographie» en *Kantstudien* XIV, 4. Heft, pp. 378 ss.

PAREYSON, Luigi: *Fichte. Il sistema della libertà*. Milán, Editore Mursia, 1976, 2.ª edición aumentada.

PHILONENKO, Alexis: *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*. París, Vrin, 1966.

— *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*. París, Vrin, 1976.

— «Fichte» en *Historia de la Filosofía* (Siglo XXI), VII: *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*. Madrid, Siglo XXI, 1977, pp. 302-356.

— «Die intellektuelle Anschauung bei Fichte» en *Der transzendentale Gedanke*. Hamburg, Felix Meiner, 1981.

RIOBÓ GONZÁLEZ, Manuel: *Fichte, filósofo de la intersubjetividad*. Barcelona, Herder, 1988.

TILLIETTE, Xavier: «Erste Fichte-Rezeption. Mit besonderer Berücksichtigung der intellektuellen Anschauung» en *Der transzendentale Gedanke*, Hamburgo, F. Meiner, 1981, pp.532-545.

RODRÍGUEZ, José Luis: *Introducciones a Fichte*. Zaragoza, Libros Pórtico, 1982.

VILLACAÑAS, José Luis: *La quiebra de la razón ilustrada: idealismo y romanticismo*. Madrid, Cincel, 1988.

WUNDT, Max: *Fichte*. Stuttgart, Frommann, 1927.

— *Fichte-Forschungen*. Stuttgart, Frommann, 1929 (reedición: 1976).



Virginia López-Domínguez estudió en la Universidad de Buenos Aires y se doctoró en la Universidad Complutense con una tesis sobre la evolución de la filosofía fichteana. En la actualidad es Profesora Titular de Filosofía en la Facultad de Filosofía de esta última Universidad. En 1981 ganó el premio Artes y ciencias (Argentina) en la especialidad de filosofía con su ensayo *La concepción fichteana del amor*. Ha publicado diversos artículos en revistas especializadas, traducciones (*Reseña de Enesidemo* (1982), *Sistema del idealismo trascendental* (1988), *Para una filosofía de la intersubjetividad* (1993)) y libros (*Fichte* (1993), *Schelling* (1995)).

Fichte: acción y libertad es una exposición general del pensamiento del fundador del idealismo alemán al hilo de sus experiencias biográficas y las tendencias culturales de su tiempo, que rescata una concepción que contiene muchos elementos que preocupan en la actualidad y que, a raíz de sucesivas malinterpretaciones ha pasado bastante desapercibida en España.

SERIE HISTORIA DE LA FILOSOFIA

EDICIONES PEDAGÓGICAS

ISBN 84-411-0106-X

9 788441 101067